MASTER NEGATIVE
NO. 93-81672-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

GIANOLA, ALBERTO

TITLE:

LA FORTUNA DI PITAGORA PRESSO I ...

PLACE:

CATANIA

DATE:

1921

Master Negative #

93-81672-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

183P99
DG

Gianola, Alberto.

... La fortuna di Pitagora presso i Romani dalle origini fino al tempo di Augusto. Catania, F. Battiato, 1921.

viii, 208 p., 2 l. 20½cm. (*On cover:* Biblioteca di filologia classica. [15])

Bibliographical foot-notes.

1. Pythagoras and Pythagorean school. 2. Philosophy, Ancient. 3. Literature, Comparative—Greek and Latin. 4. Literature, Comparative—Latin and Greek.

Library of Congress B244.G5 24-29370
[2]

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 9x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8 16 93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

BIBLIOTECA DI FILOLOGIA CLASSICA
DIRETTA DA
CARLO PASCAL
PROFESSORE NELL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

ALBERTO GIANOLA

LA FORTUNA DI PITAGORA

PRESSO I ROMANI

dalle origini fino al tempo di Augusto

1000

THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

ALBERTO GIANOLA

LA FORTUNA DI PITAGORA

PRESSO I ROMANI

dalle origini fino al tempo di Augusto

CATANIA
FRANCESCO BATTIATO — Editore
1921

183P99
DG

20784M

PROPRIETÀ LETTERARIA

20784M

Catania — Stab. Tip. S. Di Mattei & C. — 1921.

A

GIORGIO E GUSTAVO DEL VECCHIO

FRATERNAMENTE

20784M OCT 16 1964 R

PREFAZIONE

La filosofia di Pitagora, che è generalmente conosciuta appena in alcuni dei suoi punti fondamentali, come la metempsicosi, l'armonia delle sfere, la scienza dei numeri, l'astensione dai cibi carnei e dalle fave, era in realtà un complesso assai vasto e profondo di dottrine, un vero e proprio sistema di speculazione e di morale, la cui conoscenza ci è tuttavia possibile soltanto in piccola parte, sì per la scarsità dei documenti scritti originali, dovuta alla nota tradizione della segretezza che i più dei suoi cultori osservarono scrupolosamente, sì per le amplificazioni, le falsificazioni e le invenzioni che partorirono le fantasie di tardi seguaci, di pseudoeruditi e di mistificatori. È però indubbio che tale filosofia fu non dilettantismo di mistici fanatici, ma vera e ragionata speculazione, a cui si accompagnò, parallela, una conseguente e logica ragione di vita, sì che, mentre da un lato potè attrarre, seducendole col fascino delle verità da essa chiarite e con l'armonica bellezza dei suoi insegnamenti, le anime di molti cui pungeva l'assillante aculeo della conoscenza, incontrò dall'altro

ostacoli e derisioni da parte di aristocrazie interessate o di volghi ignobili e sciocchi.

Divulgata, se non creata interamente ex novo, *nel secolo sesto a. C. per opera di Pitagora, del quale, come di Omero, alcuni misero perfino in dubbio l'esistenza, fu coltivata, prima che altrove, sulle rive dell'Ionio, nella Magna Grecia e in Sicilia, di dove si diffuse, sebbene osteggiata, nella Grecia ed in Roma. Ricca, com'essa era, di principii che oggi si direbbero idealistici e trascendentali, ed accompagnandosi, come ho detto, a una sua particolare armonica concezione della vita individuale e collettiva, teorica insomma e pratica nello stesso tempo, essa era ben atta ad informare di sè religione e scienza, politica e morale, consuetudini e leggi.*

Essa fu da molti connessa non pure con anteriori antichissime dottrine della Grecia, dell'Egitto, dell'India e perfin della Cina, dalle quali sarebbe in tutto o in parte derivata e con le quali ebbe non dubbi punti di somiglianza, ma altresì con la posteriore filosofia di Platone, in molte parti ricalcata sulle sue orme. Conservata poi per lungo tempo immune da elementi estranei, e tramandata, senza il sussidio della scrittura, nel segreto delle scuole, essa ebbe nuovo rigoglio per opera dei filosofi alessandrini, quando, inalveatesi nel suo letto altre correnti di pensiero, alimentò le speculazioni della teosofia neoplatonica e neopitagorica di Plotino, di Porfirio e di altri molti, e diede origine a molteplici scritture, quali più quali meno profonde ed attendibili, intorno alla vita ed ai primi insegnamenti dell'antico maestro. Da essa infine trassero ispirazione alcuni filosofi della rinascenza, e qualche sua derivazione può dirsi non del tutto spenta anche oggi.

Importantissimo e utilissimo sarebbe dunque, massime per noi Italiani, lo studiare la storia di questa dottrina e il ricercarne e narrarne le vicende nei vari tempi e nei vari paesi: poichè, sebbene molti abbiano fatto studi e ricerche in proposito — basterà ricordare, fra tanti, i lavori del Ritter (1), *dello Zeller* (2), *del Gomperz* (3), *dello Chaignet* (4) *e del Mullach* (5), *e, in Italia, del Capellina* (6), *del Centofanti* (7), *del Cognetti De Martiis* (8), *del Ferrari* (9), *del Ferri* (10) *— e benchè da tutti*

---

(1) Heinrich Ritter, *Geschichte der Pythagor. Philosophie*, Hamburg, 1826.

(2) Eduard Zeller, *Pythagoras und die Pythagorassage*, in *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig, 1865 e *Die Philosophie der Griechen ecc.*, vol. I[5] pp. 279 e segg.

(3) Theod. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. de la 2ª éd. allem. par A. Reymond, Paris, Alcan, 1904.

(4) A. E. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagor.*, Paris, 1873.

(5) Fr. G. A. Mullach, *De Pythagora eiusque discipulis et successoribus*, in *Fragmenta philosoph. graecor.* v. II, Paris, 1881, pp. I-LVII.

(6) Domenico Capellina, *Delle dottrine dell'antica scuola pitagorica contenute nei Versi d'oro*, in *Memorie della R. Accad. di Scienze di Torino*, serie II, t. XVI (1857), pp. 37-109.

(7) Silvestro Centofanti, *Studi sopra Pitagora* (1846) nel volume *La letteratura greca*, Firenze, Le Monnier, 1870 (*Opere*, vol. I, pp. 359 e segg).

(8) Cognetti De Martiis, *L'Istituto Pitagorico*, in *Atti della R. Accad. delle Scienze di Torino*, 24 (1888-89) e nel volume *Socialismo antico*, Torino, Bocca, 1889, pp. 459-496.

(9) Sante Ferrari, *La scuola e la filosofia pitagorica*, in *Rivista ital. di Filosofia*, 1890, I e II.

(10) L. Ferri, *Sguardo retrospettivo alle opinioni degl'Italiani intorno alle origini del pitagorismo*, in *Atti della R. Accademia dei Lincei*, *Rendiconti*, serie 4, 6, 1890, 1 pp. 532-547.

questi e da altri studiosi non solo si siano raccolte molte notizie, ma si siano anche esaminate e discusse quistioni importantissime, pure troppe cose ancora rimangono da chiarire e da risolvere della storia ch'io chiamerò esterna del Pitagorismo; e fors'anche, riprendendone in esame il contenuto, ossia tenendo l'occhio alla sua storia interna, che è poi, per la filosofia, la sola importante, qualche verità, io penso, già acquisita e insegnata dall'antico saggio, potrebbe dimostrarsi anche oggi validamente fondata e tale da poter resistere agli assalti del nostro più acuto criticismo.

Gli studi raccolti in questo volume furono già da me in gran parte pubblicati, dal 1904 in poi, o in opuscoli o in Riviste; ma poichè ho dovuto, nel corso delle mie ricerche, modificare alcune delle conclusioni alle quali ero giunto, e nuovi fatti ho potuto chiarire, mi sono indotto, anche per aderire al desiderio e alle sollecitazioni di benevoli amici, a ristamparli tutti insieme.

Spero che il tenue contributo ch'io porto alla storia che or ora dissi esterna del Pitagorismo varrà almeno a dimostrare che intorno a queste importantissime dottrine non si è detto ancora tutto e che molto ancora si può indagare e scoprire.

INTRODUZIONE

Da diverse tradizioni furono connessi i più antichi istituti religiosi e politici di molte città dell'Italia meridionale con il Pitagorismo (1); nè fa meraviglia che alle dottrine di Pitagora si facessero risalire anche le prime istituzioni e le più antiche leggi di Roma: Numa, il sacro legislatore della città capitolina, fu ritenuto scolaro di Pitagora, e le stesse leggi delle dodici tavole, copiate dalle legislazioni della Magna Grecia e della Sicilia, che alla loro volta traevano ispirazione, se non origine, dal Pitagorismo, furono altresì ricongiunte con questo.

Sarebbe indubbiamente assai utile e interessante poter determinare in che consistessero questi legami di dipendenza e stabilire con precisione quali furono gl'influssi dell'antica sapienza italica sulla formazione delle credenze e degli istituti religiosi e della fondamentale legislazione

(1) Seneca, per esempio, (*Epist. ad Lucilium*, 90) sull'autorità di Posidonio, dice, parlando dei grandi legislatori dell'Italia: « *Hi non in foro, nec in consultorum atrio, sed in Pythagorae illo sanctoque secessu didicerunt jura, quae florenti tunc Siciliae et per Italiam Graeciae ponerent* ».

romana; ma purtroppo, sebbene qualche lieve tentativo si sia fatto in proposito, non è, per ora, possibile una determinazione neppure approssimativa.

Ma insieme con questa azione, da alcuni ritenuta soltanto leggendaria, su ciò che costituì l'anima della vita civile di Roma, esercitò il Pitagorismo un ulteriore influsso, determinando nel corso dei secoli, attraverso le vicende della sua storia vasta e complessa, una corrente di pensiero sua propria, continua o interrotta, palese o recondita?

Di vera e propria tradizione scritta non ci restano tracce, se non frammentarie; di una tradizione orale abbiamo invece meno scarsi indizi e con certezza sappiamo di non pochi seguaci che la dottrina pitagorica ebbe in Roma. Anzi noi possiamo rilevare fin d'ora, anticipando in parte le conclusioni di queste nostre ricerche, che questi innamorati cultori di una così riposta e difficile sapienza non furono già uomini oscuri nè poeti o scrittori di second'ordine, ma cittadini illustri, grandi poeti e celebri letterati, pensatori insigni e grandi uomini politici; cosicchè la filosofia pitagorica, non morta nella scrittura o negli insegnamenti orali, ma viva e operante nelle menti di magistrati famosi, come Appio Claudio e il maggiore Scipione, nelle fantasie di poeti eccellenti, come Ennio e Virgilio, nei cuori di cittadini nobilissimi, come Figulo, Varrone e i Sestii, accompagnò in certo modo passo per passo il progredire della potenza e della grandezza di Roma; finchè poi, sopra la sua efficienza pratica e la sua virtù fattiva prevalendo l'elemento speculativo, che, data la natura e l'indole dei Romani, era il meno idoneo ad allettarli, e all'antica razionalità delle dottrine sovrapponendosi da un lato fantasticherie e aberrazioni come quelle di un Apol-

lonio di Tiana, e dall'altro frammischiandosi elementi eterogenei di origine greca, orientale e forse anche cristiana, essa si ritirò di nuovo nel silenzio e nella segretezza di qualche scuola, illuminò appena la vita e lo spirito di qualche solitario amante della verità e del sapere, e finì per disperdersi e dileguare nelle acque torbide delle speculazioni di un Macrobio o di un Eulogio.

Se io mi sono indotto pertanto a raccogliere con la maggior diligenza possibile i ricordi, le testimonianze, le tracce, o palesi o recondite, o tenui o larghe, che di sè ha lasciato il pensiero pitagorico nella storia e nella letteratura dell'antica Roma, gli è che altri lavori e studi esaurienti intorno al mio tema non mi è accaduto di trovare. Brevi cenni riassuntivi si trovano bensì nelle opere dello Zeller, dello Chaignet, del Mullach, nella Storia di Roma del Pais, e in storie generali e particolari della letteratura romana; ma in sostanza io ho dovuto fare lunghe e pazienti indagini, per mettere insieme notizie sparse qua e là un po' dappertutto. L'importanza e il valore delle mie ricerche non consistono dunque nella novità dei risultati, ma piuttosto nello svolgimento dato a un tema fin qui appena malamente sfiorato da qualche erudito, nella quantità delle notizie raccolte e nell'ordinamento che ne ho fatto, seguendo l'ordine cronologico; e qualche questione spero anche di avere maggiormente chiarita, sebbene, per la scarsità dei dati sui quali era concesso costruire, non sempre abbia potuto giungere a conclusioni definitive.

CAPITOLO PRIMO

Inizi leggendari e storici

1. Il Pitagorismo e le più antiche istituzioni di Roma. — 2. Testimonianze e prove. — 3. I *carmina convivalia*. — 4. Numa e Pitagora. — 5. Le leggi delle XII tavole nei loro rapporti col Pitagorismo. — 6. Il carme pitagorico di A. Claudio Cieco.

1. — Che molte delle antiche istituzioni di Roma fossero derivate dalla filosofia pitagorica fu riconosciuto ed ammesso esplicitamente da Cicerone, il quale nel principio del quarto libro delle *Tusculane* (§§ 2-4) lasciò scritto: « *Pythagorae doctrina cum longe lateque flueret, permanavisse mihi videtur in hanc civitatem, idque cum coniectura probabile est, tum quibusdam etiam vestigiis indicatur* ». A conforto dunque della sua opinione egli addusse due argomenti, uno congetturale e uno di fatto: « *Quis enim est qui putet,* — così egli continua — *cum floreret in Italia Graecia potentissimis et maximis urbibus, ea quae Magna dicta est, in eisque primum ipsius Pythagorae, deinde postea Pythagoreorum tantum nomen esset, nostrorum hominum ad eorum doctissimas voces aures clausas*

fuisse? Quin etiam arbitror propter Pythagoreorum admirationem Numam quoque regem pytagoreum a posterioribus existimatum. Nam cum Pythagorae disciplinam et instituta cognoscerent regisque eius aequitatem et sapientiam a maioribus suis accepissent, aetates autem et tempora ignorarent propter vetustatem, eum, qui sapientia excelleret, Pythagorae auditorem crediderunt fuisse ». E questa è la congettura; la constatazione di fatto poi è, che nelle istituzioni romane e in alcune antiche scritture vi sono molte non indubbie tracce di Pitagorismo. Quanto alle istituzioni, egli trova materia di raffronto nell'uso dei canti e della musica: « *Vestigia autem Pythagoreorum,* **quamquam multa colligi possunt,** *paucis tamen utemur.... Nam cum carminibus soliti illi esse dicantur et praecepta quaedam occultius tradere et mentes suas a cogitationum intentione cantu fidibusque ad tranquillitatem traducere, gravissimus auctor in Originibus dixit Cato morem apud maiores hunc epularum fuisse, ut deinceps, qui accubarent, canerent ad tibiam clarorum virorum laudes atque virtutes. Ex quo perspicuum est et cantus tum fuisse discriptos vocum sonis et carmina. Quamquam id quidem etiam XII tabulae declarant, condi iam tum solitum esse carmen; quod ne liceret fieri ad alterius iniuriam, lege sanxerunt. Nec vero illud non eruditorum temporum argumentum est, quod et deorum pulvinaribus et epulis magistratuum fides praecinunt, quod proprium eius fuit, de qua loquor, disciplinae* ». E quanto alle antiche scritture egli ricorda un carme di Appio Cieco, che a lui pare pitagoreo: « *Mihi quidem etiam Appii Caeci carmen, quod valde Panaetius laudat epistula quadam, quae est ad Q. Tuberonem, Pythagoreum videtur* ». E finalmente conclude: « *Multa etiam sunt in nostris institutis ducta ab illis; quae praetereo,*

ne ea, quae repperisse ipsi putamur, aliunde didicisse videamur ». È davvero un peccato che Cicerone, per sentimento di orgoglio nazionale — che non doveva peraltro essere soltanto suo — e forse anche per ragioni, se non di Stato, come oggi si direbbe, almeno di prudenza e di utilità pubblica, abbia creduto necessario di tacere intorno a queste *molte* altre derivazioni d'istituti romani dal Pitagorismo, alle quali, come si è visto, accenna per ben due volte; tanto più che egli, e per le cariche da lui coperte, e per la conoscenza che aveva della scienza augurale e sacerdotale, e, in genere, per la sua larga e profonda cultura storica, letteraria e filosofica, era bene in grado di fornirci in proposito notizie, documenti e prove certo assai interessanti. Ci è forza dunque accontentarci di questa sua affermazione categorica, per quanto generica, e vedere, anzitutto, se e quanto i suoi argomenti siano validi e, in secondo luogo, se ci si offrano altri indizi pro o contro la sua tesi.

2. — Che in verità il Pitagorismo importato nella Magna Grecia nel sesto secolo avanti Cristo, « *temporibus isdem* — come dice lo stesso Cicerone — *quibus L. Brutus patriam liberavit* » (1) e propagatosi in tutta l'Italia meridionale, dove si conservò poi per molti secoli, non dovesse rimanere ignoto ai Romani e dovesse esercitare su di loro, presto o tardi, qualche influsso notevole, è ovvio, e le presenti ricerche dimostrano appunto la cosa alla luce dei fatti. Ma la questione è ora di vedere se tale influsso si possa far risalire veramente ai tempi di Pitagora e dei

(1) *Ibid.* § 2. Cfr. I, 16, 8, dove è detto che Pitagora venne in Italia « *Superbo regnante* ».

suoi primi seguaci, come Cicerone credette, oppure, come credette Livio e con lui gli storici moderni, se esso si sia fatto sentire soltanto, per opera di neo-pitagorici, dopo la conquista della Campania e della Magna Grecia, che fu interamente compiuta nel 265 a. C.; e, d'altra parte, se questa azione sia stata così larga e profonda da dover lasciare molte tracce di sè negli istituti politici e religiosi di Roma, o se si sia esercitata solo sulle prime manifestazioni dell'arte musicale e letteraria e sulle prime speculazioni filosofico-religiose.

Due fatti, piccoli ma significativi, pare a me che dimostrino, anzitutto, come già parecchie generazioni prima dell'Arpinate, e precisamente fin dal secolo quarto a. C., cioè prima della conquista dell'Italia meridionale, dovette essere convinzione di molti in Roma che a Pitagora, alla sua dottrina e alle sue leggi fosse debitrice di molto la città. Il primo di questi fatti è che *durante la guerra sannitica* fu innalzata a Pitagora ai lati del Comizio in Roma, per volere di Apollo, una statua, che vi rimase poi sino ai tempi di Silla (1). Ora la guerra contro i Sanniti si combattè in tre periodi, l'ultimo dei quali va dal 298 al 290 a. C.; e il Pais crede che la cosa si debba ritenere avvenuta appunto in questi anni; ma in realtà non vi sono ragioni che ci vietino di farla risalire anche ad uno dei due periodi precedenti. L'altro fatto, un poco posteriore, è che dopo la presa di Turis, di Eraclea

(1) La cosa ci è attestata da Plinio, il quale però non cita la fonte da cui ha attinto la notizia. Dice egli infatti (*N. H.* XXXIV, 26): *Invenio et Pythagorae et Alcibiadi in cornibus Comitii positas (statuas), cum bello Samniti Apollo Pythius iussisset fortissimo Graiae gentis et alteri sapientissimo simulacra celebri loco dicari*». Cfr. Plutarco, *Numa*, VIII.

e di Taranto (272 a. C.) e con l'arrivo nella città di Livio Andronico, che ne divenne il poeta sacro ed ufficiale, furono dichiarati cittadini romani, Pitagora e il suo alunno Zaleuco (1). Ora perchè mai sarebbero stati concessi a Pitagora due onori così distinti e di carattere pubblico, se non si fossero riconosciute le sue benemerenze verso la città? Evidentemente in quei tempi più antichi l'orgoglio nazionale non aveva ancora oscurato, come più tardi, il senso della verità storica! Ciò premesso, veniamo ad esaminare la possibilità degl'influssi pitagorici sulla più antica civiltà capitolina, secondo le prove che ce ne dà Cicerone.

3. — I *carmina convivalia*, che, ormai disusati nell'età ciceroniana, erano invece ancora in uso al tempo della seconda guerra punica (218-202 a. C.) e che risalivano, come affermò Catone, a molte generazioni prima di lui, furono certamente anteriori alla legislazione decemvirale, che è della metà del secolo quinto: Cicerone infatti, per dimostrare l'esistenza di canti accompagnati da strumenti musicali, e quindi di una civiltà abbastanza evoluta nei tempi più antichi di Roma, ricorda nel passo citato, insieme con la testimonianza di Catone, il fatto che le leggi delle dodici tavole comminavano gravi pene a chi avesse usato quei canti « *ad alterius iniuriam* » (2). Senonchè Cicerone, come appare da un altro passo dei suoi scritti,

(1) Vedasi il framm. 5 nei *Fragm. Hist. Graec.*, II, p. 273 e Symm. *ep.* X, 25.

(2) Cfr. *De rep.* IV, fr, 12: « *Nostrae duodecim tabulae, quum perpaucas res capite sanxissent, in his hanc quoque sanciendam putaverunt, si quis occentavisset sive carmen condidisset quod infamiam faceret flagitiumve alteri* » e vedi anche Plinio, *Nat. Hist.* XXVIII, 2, 10-17.

andò anche più oltre, ritenendoli già esistenti al tempo del re Numa (1). Se così è, non avrebbe dunque dovuto valere anche per essi l'obiezione che l'Arpinate moveva, come si è veduto, alla leggenda che il re Numa fosse stato scolaro di Pitagora? Neppure di questi antichissimi canti egli poteva logicamente ammettere la derivazione dall'analoga costumanza dei Pitagorici, se Numa che li istituì visse, secondo la cronologia ufficiale, a cui il nostro autore credeva, più di cento anni innanzi la venuta del filosofo di Samo. Cosicchè o il raffronto istituito da Cicerone e la analogia da lui messa in rilievo non ha alcun valore storico — e così dovrebbe ritenersi senz'altro, se fosse indiscutibilmente fondata la cronologia della più antica storia di Roma —, oppure — come è più probabile, in conformità dei risultati generali e particolari a cui è giunta la critica storica nell'esame delle primitive leggende romane — l'ipotesi della derivazione dei canti dal Pitagorismo ha un fondamento di vero, e in tal caso è da ritenere che fosse errata la tradizione cronologica, in quanto faceva risalire al secolo ottavo un'usanza che dovette essere posteriore al sesto secolo a. C. Quanto poi all'analogia considerata in sè, in che consisteva essa? Semplicemente

(1) *De orat.* III,51, 197: «*Nihil est autem tam cognatum mentibus nostris quam numeri atque voces; quibus et excitamur et incendimur et lenimur et languescimus et ad hilaritatem et ad tristitiam saepe deducimur; quorum illa summa vis carminibus est aptior et cantibus, non neglecta, ut mihi videtur, a Numa rege doctissimo maioribusque nostris, ut epularum sollemnium fides ac tibiae Saliorumque versus indicant; maxime autem a Graecia vetere celebrata*». Di questi canti poi Cicerone parla anche altrove, e cioè nel *Brutus*, 19, 75 e nelle *Tusculane* I, 2, 3. Si vedano anche Tacito, *Ann.* III, 5, Val. Massimo II, 1, 10, Nonio ad *assa voce* ed ivi Varrone, *de vita pop. rom.*, fr. II, 20, Kettner.

nell'uso comune del canto e della musica in occasione di feste religiose e di banchetti pubblici, non già nel contenuto dei canti stessi, che gli uni, cioè i Pitagorici, adoperarono come mezzo terapeutico e di insegnamento esoterico, e gli altri invece, cioè i Romani, per esaltare la memoria degli antichi eroi; come i Pitagorici erano soliti tramandare sotto il vincolo della segretezza certi insegnamenti in forma di *canzoni* e riposare per mezzo di *canti accompagnati dalla lira* le menti affaticate dalla lunga meditazione, così gli antichi Romani solevano, al principio dei banchetti, *cantare al suono delle tibie* le lodi e le virtù degli eroi, ed ebbero anche l'usanza di far precedere tanto alle mense in onore degli dei, quanto ai banchetti dei magistrati, *il suono delle lire,* il che fu pure caratteristico dei Pitagorici. Insomma, le più antiche manifestazioni dell'arte musicale in Roma si ebbero per l'influsso diretto del Pitagorismo.

4. — A quel modo che si è dimostrata la possibilità che siano derivate dal Pitagorismo queste antichissime manifestazioni dell'arte musicale, si potrebbe anche riconoscere come verisimile — contrariamente a ciò che ne pensava Cicerone — la notizia dei rapporti fra Numa e Pitagora.

La notizia che il re Numa sia stato scolaro di Pitagora è probabilmente anteriore al terzo secolo a. C.; anzi il Pais afferma (1) che essa si deve forse far risalire ad Aristosseno. Ma in tal caso sarebbe necessario credere che questi conoscesse una cronologia della storia romana diversa da quella che fu poi consacrata dalla storiografia ufficiale, secondo i computi della quale l'esistenza di Nu-

(1) *Storia di Roma*, I[1], p. 19 e 387.

ma fu anteriore di oltre un secolo a quella di Pitagora. Tanto è vero che quasi tutti gli scrittori presso i quali troviamo ricordata tale notizia — Cicerone, Dionigi d'Alicarnasso, Diodoro Siculo, Livio, Ovidio, Plutarco, Plinio — notano e discutono variamente questa inconciliabilità cronologica, concludendo tutti press'a poco come fa Manilio nel *De re publica* di Cicerone, che dice la storia di queste relazioni non sufficientemente provata dai pubblici annali e quindi da ritenersi « un errore inveterato » (1). Ora che dal punto di vista romano o di scrittori romanizzanti così dovesse concludersi, è troppo naturale: data la indiscutibile verità della tradizione e della relativa cronologia, non poteva esservi dubbio per loro sulla impossibilità per parte di Numa di essere stato alunno di Pitagora. Ma tale impossibilità non esiste per noi, che sappiamo come la storia delle origini di Roma sia di formazione relativamente assai tarda, come i computi cronologici che a quella si riferiscono siano il risultato di una lunga elaborazione tradizionale, quasi interamente destituita d'ogni fondamento di verità, e infine come molte figure della leggenda siano soltanto dei simboli rappresentativi di un complesso di fatti o di istituzioni appartenenti talvolta a tempi successivi e diversi. Tolto dunque l'ostacolo cronologico che, se era validissimo per i contemporanei di Cicerone, non sussiste più oggi che la critica storica ha demolito l'antichissima cronologia di Roma, non rimane altra obiezione che

(1) Cic. *De re publ.* II, 15, 28: « *Inveteratus hominum error* ». Cfr. Dion. Halic. II, 59; Diod. Sic. VIII, 14 (*Exc. de virt. et vit.* p. 549); Livio I, 18 e XL, 29; Plut. *Numa* I, 3; VIII, 5 sgg.; Plinio, *Nat. Hist.* XIII, 27. — Quanto alla testimonianza di Ovidio si veda più innanzi, al cap. IX.

quella sollevata da Livio, il quale ritenne impossibile ogni rapporto fra Numa e Pitagora anche per ragioni di distanza e di lingua. Dice egli infatti: « *Auctorem doctrinae* « *eius [i. e. Numae], quia non exstat alius, falso Samium* « *Pythagoram edunt, quem Servio Tullio regnante Romae,* « *centum amplius post annos, in ultima Italiae ora circa* « *Metapontum Heracleamque et Crotona iuvenum aemu-* « *lantium studia coetus habuisse constat. Ex quibus locis,* « *etsi eiusdem aetatis fuisset, quae fama in Sabinos?* « *aut quo linguae commercio quemquam ad cupiditatem* « *discendi excivisset? quove praesidio unus per tot gentes* « *dissonas sermone moribusque pervenisset? suopte igitur* « *ingenio temperatum animum virtutibus fuisse opinor* « *magis instructumque non tam peregrinis artibus quam* « *disciplina tetrica ac tristi veterum Sabinorum, quo ge-* « *nere nullum quondam incorruptius fuit* » (1). Ma nel campo della storia, come giustamente osserva il De Marchi (2), è forse detta l'ultima parola sui rapporti che legarono in antico la civiltà della Magna Grecia con le più barbare popolazioni italiche del centro? E d'altra parte la esistenza ammessa da Livio di una « *disciplina tetrica ac tristis* » presso i Sabini dell'ottavo secolo a. C. non è cosa molto più problematica di quello che non sia probabile l'andata di qualche sabino o romano nella Magna Grecia nel secolo sesto? La leggenda dei rapporti fra Numa e Pitagora dovrebbe dunque, a parer nostro, accettarsi come rispondente a verisimiglianza, e il regno di Numa, se questi è realmente esistito, o, in ogni modo,

(1) Livio, I, 18.

(2) *Passi scelti da Tito Livio ad illustrare le istituzioni religiose, politiche e militari di Roma antica,* Milano, Vallardi, 1907 p. 65.

il formarsi di tutti quegli istituti di carattere religioso che la tradizione riportava a lui, dovrebbe ritenersi posteriore almeno al tempo di Pitagora, ossia posteriore al secolo sesto, appunto perchè dalla tradizione era tenuto in stretto rapporto di dipendenza dal Pitagorismo. In tal modo non sarebbe più necessario, come fa il Pais, di ritenere inventata da Aristosseno l'altra notizia, che risale appunto a questo filosofo del quarto secolo, che parla genericamente di Romani accorsi ad ascoltar Pitagora (1), e più facilmente si comprenderebbero alcuni dati della leggenda di Numa, la scoperta dei famosi libri pitagorici di questo re, e il fatto che qualche scrittore, per esempio Ovidio, ammetta la realtà dei rapporti, senza neppure discuterla.

Raccontava ancora la tradizione che Numa ebbe tanta venerazione per il suo maestro Pitagora, che volle dare a un proprio figlio il nome di Mamerco, in onore dell'omonimo figlio del filosofo (2). Che significato può avere questo nuovo particolare? Alcuni hanno creduto di scorgere in esso un tentativo da parte degli Emili Mamertini di far risalire in tal modo le proprie origini al tempo di Numa. Se così fosse, noi dovremmo allora ammettere che quando il particolare fu inserito nella leggenda, la cronologia di questa non era ancora quella ufficiale: altrimenti il tentativo sarabbe stato puerile. Ma così veramente non è, come fu giustamente osservato dal Müller (3); probabilmente il

(1) Προσῆλθον δ'αὐτῷ (cioè Pitagora), ὥς φήσιν Ἀριστόξενος, καὶ Λευκανοὶ καὶ Μεσσάπιοι καὶ Πευκέτιοι καὶ Ῥωμαῖοι. Così dice Porfirio nel cap. 22 della *Vita di Pitagora;* e il medesimo affermano, senza citare Aristosseno, Diogene Laerzio (VIII, 14) e Giamblico (*Vita Pythag.* 241). Quanto al Pais, vedasi *St. di Roma* I², p. 678-679 n. e altrove.

(2) Plutarco, *Numa* VIII, 11; *P. Emilio* I.

(3) *Q. Ennius*, Pietrob. 1884, p. 162 n.

particolare non ebbe altro ufficio che di avvalorare con un indizio di più la leggenda. Un'altra notizia, a proposito della quale non è veramente fatta menzione alcuna di Pitagora, è quella che si riferisce alla Musa Tacita, per la quale Numa ebbe particolare venerazione (1). Allude forse essa alla pratica del silenzio e della segretezza, di cui parla costantemente la tradizione pitagorica? È possibile. E il miracolo della mensa carica di ricco vasellame, che il re avrebbe fatto apparire dinanzi agli occhi di coloro che dubitavano delle sue facoltà soprannaturali (2), non ricorda le analoghe facoltà magiche attribuite a Pitagora dalla tradizione? Veramente queste due notizie, per il loro carattere favoloso, potrebbero indurci a credere l'austera e quasi mistica figura di Numa una proiezione storica immaginaria, plasmata, in parte, a immagine del saggio di Samo. Ma un altro fatto, sulla cui verità storica non è possibile il dubbio, sembra indurci a conclusione diversa; voglio alludere al fatto della scoperta dei famosi libri di Numa, avvenuta nel 191 a. C., in occasione di uno scavo sul Gianicolo. Ora data la realtà della scoperta e la inverosimiglianza, come vedremo nel capitolo seguente, di una falsificazione, noi dobbiamo ammettere, con la tradizione, che questi libri fossero veramente antichi. Siano poi essi stati opera del saggio Numa — la cui esistenza, come s'è già detto, dovrebbe necessariamente porsi in un'epoca posteriore al sesto secolo — o di qualche altro sapiente imbevuto di sapienza greco-italica, essi starebbero sempre a dimostrare che effettivamente il Pitagorismo esercitò una qualche azione sull'antica civiltà capitolina.

(1) Plutarco, *Numa*, VIII.

(2) Dion. Halic., II, 60.

Dal complesso di queste notizie e di questi fatti noi possiamo dunque inferire che non solo la leggenda dei rapporti fra i due legislatori dovette essere assai diffusa ed antica, ma che altresì essa ha un certo fondamento di vero: di guisa che se Cicerone la disse « *inveteratus hominum error* » noi possiamo senz'altro accettarne la vetustà; e quanto all'erroneità, essa fu probabilmente soltanto un desiderio di uomini di stato e di eruditi animati da un eccessivo orgoglio nazionale. Per la qual cosa Ovidio, che pure scrisse dopo che diversi storici avevano mosso alla leggenda le critiche accennate, potè ben accettarla senza discuterla affatto come una cosa ovvia e risaputa (1) e fare in certo modo dipendere le istituzioni religiose attribuite a Numa (2), persino la sua riforma del calendario (3), dalla educazione pitagorica da lui ricevuta.

5. — Anche alcune disposizioni legislative delle dodici tavole — che appartengono alla metà del quinto secolo a. C. — furono messe in relazione col Pitagorismo; cosa ben naturale, se si pensi alla loro origine: non erano esse infatti ricalcate sulle orme delle legislazioni della Magna Grecia, che, alla lor volta, com'è ben noto, si informavano ai principii di quella dottrina? Ora questa, che sarebbe, per dirla con Cicerone, semplice *coniectura,* ha poi la sua riprova nel contenuto delle leggi stesse, quale può desumersi dai frammenti che ce ne rimangono. Infatti il diritto punitivo in esse sancito s'ispirava al principio del taglione: « *Si*

(1) *Metam.* XV, 1-8, 479-484; *Fast.* III, 151-154; *Pont.* III, 3, 41-46.
(2) *Metam.* XV, 479-484.
(3) *Fast.* l. c.

membrum rup(s)it, ni cum eo pacit, talio esto », dice il secondo frammento della ottava tavola, e questo principio, che, come attesta Demostene, ebbe largo svolgimento nelle leggi di Zaleuco (1), era indubitatamente tolto dai Pitagorici, i quali lo ricollegavano alla dottrina dei numeri. Dice infatti Aristotile (2) che la giustizia era da loro considerata come l'ἀντιπεπονθός, perchè consisteva in una proporzione — non inversa, ma diretta, come notò bene lo Zeller (3) — fra l'offeso, l'offensore e il giudice; nel che essi applicarono, secondo la critica aristotelica, i criteri della giustizia commutativa ad un ordine in cui non può aver luogo che la distributiva. Ora, dice il Chiappelli in un suo breve studio (4), in qual modo si determinasse dal Pitagorismo e quali applicazioni avesse questa teorica del taglione non possiamo dire, nè possiamo quindi sapere quali elementi di essa penetrassero nelle dodici tavole e a quali trasformazioni andasse soggetta in Roma. Un punto tuttavia è possibile stabilire, sebbene solo in modo negativo. Alla legge generale, nelle dodici tavole, seguivano le leggi speciali: la prima di esse riguardava la diversa

(1) *Timocr.* 744: « ὄντος γὰρ αὐτόθι νόμου, ἐάν τις ὀφθαλμὸν ἐκκόψῃ, ἀντεκκόψαι παρασχεῖν τὸν ἑαυτοῦ καὶ οὐ χρημάτων τιμήσεως οὐδεμίας, ἀπειλῆσαί τις λέγεται ἐχθρὸς ἐχθρῷ ἕνα ἔχοντι ὀφθαλμὸν ὅτι αὐτοῦ ἐκκόψει τοῦτον τὸν ἕνα ». Le medesime parole si ritrovano in quello che l'autore della Grande Morale ci riferisce dei Pitagorici, il che è una riprova del rapporto storico fra questi e Zaleuco.
(2) *Eth. Nic.* V, 8, 1132 b. 1 (ed. Susemihl): « δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς δίκαιον ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν. ὡρίζοντο γὰρ ἁπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ ».
(3) I[4], 360.
(4) *Sopra alcuni frammenti delle XII tavole nelle loro relazioni con Eraclito e Pitagora,* in *Arch. giurid.* vol. XXXV.

misura della pena per l'ingiuria recata a un libero o ad uno schiavo (1). Ora i Pitagorici non pare che avessero fatta questa distinzione, se l'autore della Grande Morale combatte la dottrina pitagorica del taglione, come quella che non si può applicare incondizionatamente al servo o al libero, poichè di quanto quello cede a questo, di tanto, se gli abbia fatto ingiuria, deve accrescersi la pena corrispondente (2). E in verità siffatta distinzione era bensì impossibile nel sistema dei Pitagorici, per i quali il corpo era come il carcere dell'anima, che vaga in una perenne trasmigrazione, e il più alto precetto etico era l'imitazione degli dei per via della virtù, l'osservanza delle leggi e il rispetto verso tutti gli uomini; ma era invece possibilissima, anzi necessaria, nella legislazione di Roma, dove così netto era il distacco fra cittadini liberi e schiavi.

6. — Abbiamo anche veduto come a Cicerone paresse ispirato ai principii della filosofia pitagorica il poemetto di Appio Claudio Cieco, che, censore nel 312 e console nel 307 e nel 296 a. C., fu indubbiamente uno dei personaggi storici più importanti e, se non il primo, certo uno dei primi rappresentanti di una larga cultura. Orbene, che il giudizio di Cicerone non fosse errato parrebbero dimostrare a sufficienza i pochi frammenti che di quella poesia ci sono rimasti. E in verità la famosa sentenza «*fabrum esse suae quemque fortunae*» non potrebbe esprimere meglio il fondamento della dottrina morale di Pitagora; e l'altra, altis-

(1) Si veda il fr. 3 della stessa tav. VIII; «*Manu fustive si os fregit libero CCC, [si] servo CL poenam subito*».

(2) *Magn. Mor.* I, 34, 1194, a. 35: «τὸ δὴ τοιοῦτον οὔκ ἐστι πρὸς ἅπαντας· οὐ γὰρ ἐστι δίκαιον οἰκέτῃ πρὸς ἐλευθερόν ταὐτόν» etc·

sima, come dice il Pascoli (1), se fosse certa la lezione e l'interpretazione: «*amicum cum vides obliscere miserias; inimicus sies; commentus nec libens aeque [idem tamen teneto]*», che il Pascoli stesso traduce: «tu dimentichi la tua miseria quando vedi un amico; ora sia tuo nemico quello che tu vedi: ebbene, pensatamente, e non volentieri come con l'amico, tieni lo stesso contegno, tuttavia», è pure strettamente conforme alla dottrina pitagorica, che insegnava amore e fratellanza; il terzo infine «*sui quemque oportet animi compotem esse semper nequid fraudis stuprique ferocia pariat*», non è certo disforme dalle pratiche e dagli esercizi spirituali degli adepti al Pitagorismo, che dovevano acquistare padronanza assoluta non pure del proprio corpo, ma anche delle proprie attività interiori, per dirigerle al bene.

Non si apponeva dunque male Cicerone. Senonchè anche intorno all'autenticità di questo antico poema, che sarebbe una delle prime manifestazioni letterarie di Roma, si sono sollevati dei dubbi. Il fatto che la notizia di esso era data da Panezio in una sua lettera a Quinto Tuberone ha indotto per esempio il Pais (2) a pensare che si tratti di una falsificazione posteriore, «da collegarsi con le altre falsità che andavano sotto il nome di Aristosseno intorno ai Romani scolari di Pitagora e su Pitagora cittadino di Roma». Ma come è ciò possibile, se Aristosseno e Appio furono contemporanei? E se Appio visse, come è certo, nel tempo in cui furono sottomesse la Campania e la Lucania, che ragione c'è per negare che egli abbia potuto conoscere quelle dottrine e da esse trarre ispirazione per

(1) *Lyra romana*, Livorno, 1895, p. XXXII.

(2) *St. di Roma* I, 2, p. 671 n.

il suo poemetto? E poi come dubitare con qualche fondamento dell'autenticità dell'opera che un Panezio e un Cicerone, a distanza di tempo relativamente breve, attribuirono ad Appio stesso, tanto più che il medesimo Pais riconosce che l'efficacia della filosofia tarentina si esercitò sopra gli uomini di stato romani « dal tempo di Appio e di Pirro »? L'ipotesi di una falsificazione, della quale poi non si vedrebbe neppur chiaramente la ragione, non ci sembra dunque per nulla fondata; sì che noi possiamo conchiudere che la dottrina del filosofo di Samo, in conformità dei dati tradizionali, esercitò una qualche azione tanto sulla più antica civiltà di Roma, a partire dal sesto secolo a. C., quanto sui primi prodotti del pensiero e dell'arte.

CAPITOLO SECONDO

Quinto Ennio e i suoi tempi

1. Ennio e Catone. — 2. Ennio in Roma e il circolo degli Scipioni. — 3. Il sogno degli Annali. — 4. Sua importanza per la diffusione delle dottrine pitagoriche in Roma. — 5. L'« Epicharmus ». — 6. Ennio e il razionalismo. — 7. I libri di Numa. — 8. Culti Bacchici e sette orfiche in Italia nel principio del sec. II a. C. — 9. Stazio Cecilio e Marco Pacuvio. — 10. I comici. — 11. Caio Lucilio.

1.—Chi, più d'ogni altro, contribuì a diffondere in Roma la conoscenza delle dottrine di Pitagora fu senza dubbio il poeta *Ennio* (239-169 a. C.), il grande padre della cultura e della letteratura romana. Nativo di Rudie, paese fortemente ellenizzato fra Brindisi e Taranto, egli aveva studiato in quest'ultima città, che era il centro italico, in cui si conservavano più pure le tradizioni pitagoriche. Versato nel greco, nell'osco e nel latino, egli diceva scherzando di avere tre cuori (1). Nel 204 si trovò a militare in Sardegna fra gli ausiliari che Taranto aveva mandato

(1) Gellio, *N. A.*, XVIII, 17.

ai Romani, e quivi da Marco Porcio Catone, che era più giovane di lui di cinque anni, fu invitato a recarsi a Roma. Come si spiega tale invito? Quali vincoli si stabilirono fra questi due giovani, destinati a sì grandi cose, che si incontrarono fra gli orrori di una guerra di conquista? Furono vincoli di simpatia e di amicizia creati dalla comune grandezza d'animo e da comuni aspirazioni? O si erano essi già conosciuti cinque anni prima, nel 209, quando Catone quindicenne fu in Taranto ospite del pitagorico Nearco? (1). Questo mi sembra più probabile. D'altra parte la profonda scienza e il forte intelletto del Rudino dovettero certo colpire l'animo eletto e la mente aperta di Catone, che alle qualità pratiche del futuro uomo di stato univa le attitudini del poeta e dell'artista, del pensatore e del filosofo. In virtù della sua sapienza Ennio dovette apparire al nobile cittadino di Roma come assai atto a cantare le antiche gesta della città; ed è forse per questo che Catone, ragionando con lui delle istorie primitive della patria e delle relazioni che essa ebbe con la Magna Grecia, dovette suggerirgli l'idea del poema, che quegli poi realmente scrisse, e per la composizione di esso offrirsi di agevolargli la conoscenza dei documenti e dei materiali storici e promettergli tutto il suo aiuto; il quale, e per la condizione e per l'ingegno dell'offerente, non poteva non apparire ad Ennio prezioso e inestimabile. Al poeta d'altro lato, piena l'anima dell'antica sapienza della sua terra, di quella sapienza che nessuno

> in somnis vidit priu' quam sam discere coepit (2)

---

(1) Plutarco, *Cato maior*, 4-5. — Cicerone, *Cato maior*, 12, 39; 21, 78.

(2) *Annales*, VII. fr. 124 (Valmaggi).

dovette balenare come in uno splendore radioso l'idea di illustrare col suo canto le antiche imprese di Roma e, al tempo stesso, di farsi banditore di una sapienza sconosciuta alla città che forse il suo spirito veggente presagiva sarebbe stata nuova fucina di cultura e di sapere e maestra di nuova civiltà alle più lontane generazioni!

2. — Venuto in Roma, Ennio vi passò quasi per intero l'altra metà della sua vita, dedicandosi totalmente agli studi e alla poesia e a diffondere fra la gioventù colta della città l'amore del sapere. Egli chiamò intorno a sè, a formare un circolo di studiosi, i più influenti e noti cittadini e da essi seppe farsi amare ed onorare per le cognizioni vaste e profonde, per la nobiltà dell'animo e l'integrità del carattere, per la modestia della vita e dei costumi, per la dolcezza dei modi e del parlare. Ad ascoltarlo accorsero fra gli altri Scipione Africano, Scipione Nasica, Aulo Postumio Albino (1), Marco e Quinto Fulvio Nobiliore, e con tali amicizie egli seppe vivere sempre poverissimo e pur sempre sereno, mostrando così con l'efficacia dell'esempio, che le verità da lui insegnate e praticate erano realmente le più atte a dare la felicità e la pace. Se vogliamo credere a Gellio, il grammatico Lucio Elio Stilone soleva dire che Ennio fece il ritratto di sè medesimo nei seguenti versi degli Annali, che descrivono il vero amico:

> Haece locutus vocat, quocum bene saepe libenter
> mensam sermonesque suos rerumque suarum
> comiter inpartit, magnam cum lassus diei
> partem trivisset de summis rebus regundis

---

(1) Fu « *decemvir sacrorum* » nel 173 a. C. (Livio, XLII, 10).

275 consilio indu foro lato sanctoque senatu;
quo res audacter magnas parvasque iocumque
eloqueretur cuncta [simul] malaque et bona dictu
evomeret, si qui vellet, tutoque locaret;
quocum multa volup [et] gaudia clamque palamque,
280 ingenium quoi nulla malum sententia suadet
ut faceret facinus levis aut malus; doctus, fidelis,
suavis homo, facundus, suo contentus, beatus,
scitus, secunda loquens in tempore, commodus, verbum
paucum, multa tenens antiqua sepulta, vetustas
285 quem facit et mores veteresque novosque tenentem
multorum veterum leges divomque hominumque,
prudenter qui dicta loquive tacereve posset (1).

In questo ritratto tu vedi l'immagine del vero sapiente pitagorico, che sa trattare le faccende pubbliche e raccogliersi nella meditazione, che sa parlare con piacevolezza e con facondia e tacere a tempo opportuno, che non commette mai il male, neppure per leggerezza, fedele nell'amicizia e servizievole, contento del suo, felice, che infine sa molte cose profonde e recondite, ma le tiene ermeticamente chiuse nel fondo della sua anima, per non darle in balìa di inetti, e le svela soltanto a chi si mostri atto ad intenderle.

È anche possibile, come osserva acutamente il Pascal (2), che in questi versi Ennio abbia voluto altresì rappresentare i suoi rapporti col grande Scipione, del quale si potrebbe dire assai più convenientemente quello che Macrobio scrisse dell'Emiliano, che cioè fosse « *vir non minus*

(1) Gellio, *N. A.* XII, 47: « L. Aelium Stilonem dicere solitum ferunt, Q. Ennium de semet ipso haec scripsisse picturamque istam morum et ingenii ipsius Q. Enni factam esse ». I versi sono secondo il testo dato dal Valmaggi (= vv. 294 ss. Müller = fr. 194 Baehrens).

(2) *Antologia latina,* Milano, 1899, p. 16.

philosophia quam virtute praecellens » (1); e l'ipotesi tanto più è accettabile se pensiamo che Scipione fu forse il migliore dei discepoli del poeta, il quale lo ebbe in tanta considerazione da comporre intorno a lui un poemetto — *Scipio* — e da fargli dire:

A Sole exoriente supra Maeotis paludes
nemo est qui factis me aequiperare queat.
Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est,
mi soli caeli maxima porta patet (2).

E Cicerone stesso, appunto per la sua sapienza, oltre che per la fama delle sue imprese, non lo scelse come protagonista del Sogno famoso col quale terminava il *De Republica?*

3. — Di Ennio fu notissimo ai Romani il sogno col quale incominciavano gli *Annales* e di cui ci sono rimasti appena alcuni frammenti (3) insieme con le testimonianze di Lucrezio, di Cicerone, di Orazio, di Persio e di altri (4).

(1) *In Somnium Scipionis*, I, 3.

(2) Cicerone, *Tusc.* V, 49; Seneca, *ep.*, 108 e altri. Seneca poi, nell'*ep.* 86, dice, parlando appunto di Scipione: « *animus eius in caelum, ex quo erat, rediisse persuadeo mihi* ».

(3) Vedili in V. J. Vahlen *Enn. poes. rel.*, Lipsiae, 2ª ediz. 1902, pp. 4-6; L. Mueller, *Q. Enni carm. rel.*, Petrop. MDCCCLXXXV, pp. 3-5, e nei *Frag. poet. rom.* coll. Baehrens, Lipsiae, 1886. Vedi anche le osservazioni del Mueller, *Q. Ennius*, Pietroburgo, 1884, p. 139 e seg. e lo studio del Valmaggi pubblicato nel *Bollettino di filol. classica*, III, 259 e seg.

(4) Lucrezio, I, 112-126; Cicerone, *Somn. Scip.*, I, 10; *Acad.* II, 16, 51; 27, 88; Orazio, *Ep.* II, 1, 52-54; Persio, *prol.* 2 sg., *sat.* VI, 10-11; *Schol. in Pers.* prol. 2; VI, 9; *Schol. Cruq. in Horat.*, *Ep.* II, 1, 52; Frontone, *ep.* IV, 12, p. 74 Nab.; Servio, *ad Aen.*, II, 274, ecc.

Questo sogno che « levò grande rumore nel mondo romano e di cui spesso si parlava, ora con serietà filosofica, ora per ischerzo, tanto che divenne quasi proverbiale » (1), doveva essere abbastanza lungo. Al poeta addormentato sarebbe apparso sul monte Parnasso (2) il fantasma piangente (3) di Omero a dargli lunghe spiegazioni intorno all'ordine dell'universo (4), alle trasmigrazioni di ogni anima umana attraverso un proprio ciclo di vite (5) e alla sopravvivenza nelle caverne d'Acheronte di una forma intermedia fra l'anima e il corpo (6) e a ricordargli le mutazioni della propria anima, trasformatasi, dopo la morte del corpo, in un pavone (7) e rinata appunto in lui, il

(1) A. Pasdera, *Il sogno di Scipione*, Torino, Loescher, 1890, p. 4 nota.

(2) Persio, *Prol.* 1 3: « *Nec fonte labra prolui caballino Nec in bicipiti somniasse Parnasso Memini, ut repente sic poeta prodirem* », e *Schol.* ad v. 21 « *tangit Ennium, qui dicit se vidisse somniando in Parnaso Homerum sibi dicentem quod eius anima in suo esset corpore* ».

(3) La ragione di questo pianto non è detta. Era forse pianto di gioia per il momentaneo ritorno a contatto con un essere terreno?

(4) Lucrezio, I, 126: « *rerum naturam expandere dictis* ».

(5) Lucrezio, I, 113: « *an contra nascentibus insinuetur* (anima) » e 116: « *an pecudes alias insinuet se* ».

(6) Lucrezio, I, 120-123: « *Etsi praeterea tamen esse Acherusia templa Ennius aeternis exponit versibus eidem Quo neque permaneant animae neque corpora nostra, Sed quaedam simulacra modis pallentia miris* ».

(7) Persio, *Sat.* VI, 10 sg.: « *Cor iubet hoc Enni, postquam destertuit esse Maeonides Quintus pavone ex pythagoreo* ». Tertulliano, *de an.*, c. 33: « *pavum se meminit Homerus Ennio somniante* »; *ibid.*, c. 34: « *perinde in pavo retunderetur Homerus, sicut in Pythagora Euphorbus* »; cfr. *eiusd. de resurrectione*, I, c. 1, e Acron. in *carm.* I, 28, 10; Persio, VI, 9, e *schol.*; Lattanzio in *Theb.* III, 484.

discendente del re Messapo (1), il poeta rudino. Tale, press'a poco, il contenuto di questo sogno, notevolissimo non solo per l'esposizione delle dottrine filosofiche, ma altresì per l'accenno alle trasformazioni e incarnazioni dell'anima di Omero, e per l'affermata parentela spirituale dei due poeti.

Che il pavone poi, importato, come sembra, nel secolo sesto a. C. dall'Oriente in Samo, la patria di Pitagora, avesse nella filosofia mistica di questo iniziato un'importanza considerevole, è certo (2): e poichè era anche — per la colorazione delle penne — simbolo del cielo stellato, al quale salivano dopo ogni morte corporea le anime umane (onde l'espressione per me simbolica del *fieri pavom* usata da Ennio) (3), opportunamente fu scelto dal poeta e dalla tradizione che egli seguì, per accogliere l'anima di Omero, già ritenuto per samio, come Pitagora.

4. — Il fatto che il grande poema storico degli *Annales*, il quale ebbe da parte dei Romani un culto analogo a quello che noi tributiamo alla Divina Commedia, incominciava con tale sogno, ebbe grande importanza per la diffusione e conoscenza del pensiero pitagorico in Roma; poichè, appunto per lo studio che del poema si fece, fin

(1) Servio, *ad Aen.* VII. 691; Silio Italico, XII, 393.

(2) Mueller, *Q. Ennius*, p. 143 sg. Cfr. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 2ª ediz., p. 309.

(3) Dall'interpretazione letterale data a tale espressione o ad altre consimili nacque forse presso gli antichi — uno dei primi fu Senofane, contemporaneo di Pitagora, nei versi citati da *Diogene Laerzio* (VII, 36) i quali peraltro hanno un'intonazione scherzosa, se non satirica — l'opinione che Pitagora credesse nella metempsicosi anche animale.

dal secondo secolo a. C. nelle scuole di grammatica e di rettorica (1) e per le pubbliche letture di esso, ancora in uso nelle città di provincia ai tempi d'Aulo Gellio (2), si dovette necessariamente mantenere viva in Roma stessa e in Italia la conoscenza di quella parte della dottrina di Pitagora, che nel sogno si ricordava e che era poi una delle principali di detto sistema. Difatti sono assai frequenti nella letteratura posteriore — e noi le vedremo — le allusioni alla teoria della metempsicosi; la quale del resto fu forse introdotta in Roma anche per altro tramite, sia cioè per mezzo dei Misteri, nei quali si insegnavano appunto dottrine per molti rispetti somiglianti alle pitagoriche, sia per mezzo della filosofia platonica e stoica, che, secondo una tradizione abbastanza diffusa e anteriore all' apparire del neo-pitagorismo, era derivata almeno in qualche parte fondamentale, dalle dottrine pitagoriche stesse.

5. — Se nel poema di Ennio vi fossero altri accenni alla filosofia pitagorica non ci è dato conoscere dagli scarsi e slegati frammenti che ce ne restano: ma non è improbabile che, a proposito di Numa, fossero non solo notate incidentalmente, ma fors'anche illustrate con una certa ampiezza le somiglianze fra le sue leggi ed istituzioni e quelle del filosofo di Samo. In tal caso da Ennio per la prima volta sarebbe stata inserita in un'opera storica e letteraria latina la notizia desunta dalla tradizione orale anteriore, che il gran re avesse avuto a maestro Pitagora (3).

---

(1) Svetonio, *de gramm.* 2.
(2) *Noctes Atticae*, XVI, 6, 1, e XVIII, 5.
(3) Mueller, *Q. Ennius*, p. 161 sg.

In altro scritto invece noi sappiamo con certezza che Ennio trattò ancora delle dottrine pitagoriche: e precisamente nell'*Epicharmus,* un poemetto così intitolato dal nome del filosofo siciliano, che era tenuto per uno dei più valenti seguaci della scuola italica (1). Anche in questo lavoro poetico, il nostro scrittore finse un sogno:

Nam videbar somniare med ego esse mortuum (2)

e che il poeta comico Epicarmo gli comunicasse, nelle regioni infernali, dottrine di filosofia naturale sull'origine e sulla natura delle cose. Notevole, fra gli altri, è il verso nel quale si identifica il corpo alla terra e, secondo il noto simbolismo mistico, l'anima al fuoco:

. . . terra corpus est, et mentis ignis est (3).

Al qual proposito Varrone, citando un altro verso dello stesso Ennio, scriveva: « *animalium semen ignis qui anima ac mens: qui caldor e caelo, quod hinc innumerabiles et immortales ignes. Itaque Epicharmus de mente umana dicit:*

istic est de sole sumptus isque totus mentis est (4).

---

(1) Vahlen, o. c., p. XCII-XCIII e cfr. L. V. Schmidt, *Quaest. epich.* p. 53. Vedasi anche lo studio del Pascal, *Le opere spurie di Epicarmo e l'Epicharmus di Ennio in Riv. di filol. e di istruz. classica*, a. XLVII, f. 1°, genn. 1919 pagg. 66 sgg.
(2) Cicerone, *Acad. pr.*, II, 16, 51.
(3) Prisciano, VII, p. 764 P. (I, p. 335 K.). Cfr. gli scolii all'Eneide, VI, 724-732.
(4) *De lingua latina*, V, 39. Cfr. Mueller, op. cit., p. 111 sg. Sul pitagorismo del poeta v. a pag. 70. Un'altra sentenza pitagorica è quella che ricorda Cicerone (*de divin.*, II, 62, 127) a proposito dei sogni: « *aliquot somnia vera, inquit Ennius, sed omnia noenum necesse est* ».

6. — Ma oltre che alle opere letterarie, le quali, come si è detto, ebbero efficacia fino al secondo secolo dopo Cristo, Ennio rivolse l'attività dell'ingegno, trasfondendovi i tesori della sua sapienza, all'insegnamento orale; senza dire poi che l'esempio della sua vita intemerata spronò all'esercizio costante della virtù tutti quelli fra i nobili cittadini di Roma che accostandolo l'amarono. Egli si studiò di volgere le loro menti ad una libertà di pensiero e ad una concezione individuale delle cose, alla quale non erano certo avvezzi i Romani, educati sotto una disciplina ferrea. Abituando le loro intelligenze alle bellezze ed alle sottigliezze della cultura greca, insegnando in privato le dottrine di Pitagora, combattendo nel nome di Evemero le superstiziose credenze popolari, e deridendo i sacerdoti ignoranti, predicando infine che l'uomo ha da trovare in se stesso, nelle profondità dell'anima, il fondamento del proprio valore, della propria libertà e della propria felicità, diede impulso a una vera rivoluzione razionalistica nello spirito romano (1): sì che fra quei valorosi soldati e pratici legislatori cominciò ad essere tenuta in conto la cultura, ad esercitarsi la libera attività del pensiero anche in fatto di fede, e a formarsi un'aristocrazia vera e legittima, fondata su ciò che l'uomo ha di più sostanziale e di proprio, cioè su l'intelligenza e sullo spirito.

Non è improbabile che appunto per questo Catone, il quale, sopra tutto e innanzi tutto, vedeva l'interesse e il bene dello Stato, osteggiasse il movimento a cui aveva dato egli stesso involontario impulso e perseguitasse l'A-

(1) Giussani, *Letterat. romana*, Milano, Vallardi, p. 90. Si veda anche su *Ennio* il saggio critico del Lenchantin De Gubernatis (Torino, Bocca, 1915).

fricano (1); tanto che questi, avendo suscitato contro di sè molte ire violente e molte accuse politiche, si ritirò sdegnosamente nella sua villa di Literno, nella Campania, dove morì nel 183 (2).

7. Proprio in questi anni, facendosi uno scavo, furono scoperti i famosi libri di Numa, i quali, per un caso assai strano, venivano molto opportunamente a confermare gli insegnamenti pitagorici di Ennio (3). La notizia della scoperta risale, per quel che ci è noto, all'annalista Cassio Emina, il quale, secondo ci riferisce Plinio (4), narrava come un impiegato di nome Cneo Terenzio, facendo dei lavori in un suo podere sul Gianicolo, avesse scoperta e

(1) v. Livio, XXXVIII, 54.

(2) Sull'esilio e sulla morte di Scipione Africano Maggiore vedi C. Pascal, *Fatti e leggende di Roma antica*, p. 85-96.

(3) Si veda, intorno a questi libri, lo studio del Lasaulx, *Ueber die Buecher des Numa*, negli *Atti dell'Accademia di Monaco* del 1849.

(4) *Nat. Hist.* XIII, 84 = *Hist. Rom. rell.* I, p. 106-107 Peter: « *Cassius Hemina, vetustissimus auctor annalium, quarto eorum libro prodidit, Cn. Terentium scribam agrum suum in Ianiculo repastinantem offendisse arcam in qua Numa qui Romae regnavit situs fuisset. In eadem libros eius repertos P. Cornelio L. f. Cethego, M. Bebio Q. f. Pamphilo coss. ad quos a regno Numae colliguntur anni DXXXV, et hos fuisse a charta, maiore etiamnum miraculo quod tot infossi duraverunt annis. Quapropter in re tanta ipsius Heminae verba ponam; mirabantur alii quomodo illi libri durare potuissent, ille ita rationem reddebat: « Lapidem fuisse quadratum circiter in medio arcte vinctum candelis quoquo versus. In eo lapide insuper libros inpositos fuisse, propterea arbitrarier tineas non tetigisse: in his libris scripta erant philosophiae Pythagoricae; eosque combustos a Q. Petilio praetore quia philosophiae scripta essent* ».

scavata la tomba del re Numa, che conteneva i libri di lui; e, cosa di cui molti si meravigliarono, cotesti libri di carta s'erano perfettamente conservati; ma, come spiegava lo stesso Terenzio, tale conservazione era dovuta al fatto che, essendo posti sopra una pietra quadrata che si trovò quasi nel mezzo della tomba, erano rimasti immuni dall'umidità, ed essendo spalmati di cedro, le tignole non li avevano rosi. I libri stessi poi contenevano scritti di filosofia pitagorica, per la qual ragione furono poco dopo bruciati dal pretore Quinto Petillio. Lo stesso racconto fece pure l'annalista *L. Calpurnio Pisone Censorio Frugi* (1), secondo il quale però detti libri erano sette di diritto pontificio e altrettanti pitagorici. Quattordici erano pure, secondo l'annalista *C. Sempronio Tuditano* (2) e contenenti i decreti di Numa. Secondo *Valerio Anziate* infine (3) essi erano invece ventiquattro, dodici pontificali scritti in latino e dodici di filosofia scritti in greco, e non si sarebbero trovati proprio nella tomba di Numa, ma in un'arca adiacente.

Se il racconto è vario nei particolari, tuttavia questi

(1) Plinio, *l. c.* = *H. R. rell.* I, p. 122-123, P.: « *Hoc idem tradit C. Piso censorius primo commentariorum, sed libros septem iuris pontificii totidemque Pythagoricos fuisse* ».

(2) Plinio *l. c.* = *H. R. rell* I, p. 142-143 P: « *Tuditanus decimo tertio Numae decretorum fuisse* ».

(3) Plinio *l. c.*: « *libros XII fuisse ipse Varro Humanarum antiquitatum septimo. Antias secundo libros fuisse XII pontificales latinos, totidem graecos praecepta philosophiae continentes* ». Cfr. Plutarco, *Numa*, 22; Livio, XL, 29, 8 = *H. R. rell.* I, p. 240-241 P. Si noti però che il Peter crede (*l. c.* p. CC.) che Livio abbia citato per errore Valerio Anziate invece di Calpurnio Pisone.

ed altri autori (1) sono concordi nell'affermare sia la scoperta dei libri, durante il consolato di P. Cornelio Cetego e di M. Bebio Panfilo (191 a. C.), sia la loro pronta distruzione per opera del pretore Petillio. Cosicchè non è possibile dubitare che il fatto sia avvenuto. Senonchè la critica più recente si è affrettata ad affermare che essi dovettero essere un'abile falsificazione di qualche scrittore, fanatico delle nuove idee pitagoriche, in quegli anni appunto diffuse in Roma dal grande Ennio, e accettate da Scipione Africano e da altri illustri cittadini. Ma ad una grossolana falsificazione fatta in quei tempi medesimi noi non vogliamo credere. Non ci racconta costantemente la tradizione pitagorica che base dell'insegnamento di questa dottrina era la segretezza e il mistero? E proprio un pitagorico avrebbe divulgato le dottrine della sua scuola, in un'opera così voluminosa, ricorrendo a uno stratagemma così poco serio, ed anche così inutile, dal momento che già la tradizione ammetteva la filiazione degli istituti e delle leggi religiose di Numa dal Pitagorismo? Ed è poi possibile che fra i senatori romani, i quali decretarono, su parere del pretore, l'abbruciamento dei libri così miracolosamente scoperti, non vi fosse alcuno in grado di comprendere una così grossolana mistificazione? Poichè non c'è dubbio che i libri furono bruciati con la convinzione che essi fossero realmente quelli del re sapiente (2), e perchè contenevano,

(1) V. ancora le testimonianze di Varrone, conservataci da S. Agostino (*De civ. dei*, VII, 34), di Livio (XL, 29, da cui ha desunto la sua narrazione Lattanzio, *Inst.* I, 22), di Valerio Massimo (I, 1, 12), di Festo (p. 173 M. = p. 182 Thewr.), di Plutarco (*Numa*, 22) e del *de vir. ill.* 3.

(2) Livio osserva che questa convinzione derivò dall'opinione diffusa che Numa fosse stato discepolo di Pitagora, opinione che

secondo la testimonianza di *Varrone,* la spiegazione degli stituiti religiosi di Numa *(cur quidque in sacris fuerit institutum),* fondati, come quelli di tutte le religioni, su ragioni fisiche e filosofiche e sopra una concezione particolare della natura.

Ora, dice assai giustamente lo *Chaignet* (1), questa interpretazione razionale ed umana delle credenze e delle istituzioni religiose, togliendo ad esse un' origine e un fondamento sovrannaturale, avrebbe certo, divulgandosi, tolta ogni consistenza a quella religione « di stato » che, come tutte le religioni dogmatiche, si esauriva per i più nelle pratiche del culto (le « *religiones* » di cui parla Livio) esigendo, come condizione della propria esistenza, la fede cieca e l'ignoranza superstiziosa. E proprio a questo pensarono il pretore urbano e il Senato, che si affrettarono a far scomparire sul rogo i pericolosi libri, nei quali era filosoficamente provata ed attestata l' origine del diritto pontificale romano, cardine e fondamento primo dello Stato, dall'occultismo pitagorico (2); se pure il motivo di tale distruzione non fu quello stesso per il quale, come abbiamo già veduto, Cicerone non volle troppo approfondire la ricerca e la dimostrazione dei rapporti fra il Pitagorismo e i più antichi istituti di Roma. Stando al racconto di Plu-

---

egli, certo per ragioni cronologiche, chiama un « *mendacio* » (XL, 29).

(1) *Pythag. et la philos. pythag.*, Parigi, Didier, 1874, v. I, p. 136.

(2) È interessantissimo a questo proposito il passo di S. Agostino (*De civit. dei* VII, 34), il quale spiega per quali ragioni « demoniache » Numa compose i suoi libri e poi li fece seppellire nella sua tomba, e il Senato li fece abbruciare. Nè meno interessante è il capitolo seguente (35), in cui si parla delle arti « idromantiche » e delle evocazioni di Numa.

tarco, infine, questi libri erano stati scritti da Numa stesso e per ordine suo sepolti con lui; e ciò perchè, secondo la massima pitagorica, non era bene affidare la conservazione d'una dottrina segreta a caratteri senza vita, anzichè alla sola memoria di quelli che ne erano degni. E, forse, per questa medesima ragione i Pitagorici romani non dovettero fare molta opposizione alla proposta di distruggere i libri stessi, gelosi come erano delle loro dottrine, allora, come sempre, facilmente suscettibili di scherno e di riso, se male interpretate o fraintese (1).

8. — Nel tempo in cui Ennio si adoperò così efficacemente per introdurre in Roma l' antica sapienza della Magna Grecia, di qui si diffondevano per l' Italia e penetravano nella grande metropoli anche i culti bacchici e le sette orfiche, intimamente legate con le pitagoriche per gli stretti rapporti che vi erano fra le due dottrine segrete. Contro gli uni e le altre si pubblicarono senatoconsulti (2) e si istituirono tribunali *(quaestiones de Bacchanalibus sacrisque nocturnis extra ordinem),* che ne di-

---

(1) Uno scrittore israelita del secolo XVII, il Selden, nell'introduzione dell'opera *De jure naturali et gentium iuxta disciplinam Hebraeorum* stampata a Londra nel 1610, volendo sostenere che ogni sapienza viene dagli Ebrei o piuttosto dalla rivelazione tre volte rinnovata, di cui gli Ebrei erano i depositari, afferma invece che Numa Pompilio era in segreto un adoratore del vero Dio, che i libri da lui lasciati e scoperti solo parecchi secoli dopo la sua morte erano la giustificazione della sua fede e la glorificazione del Dio d' Israele, e che appunto per questo il Senato ne ordinò la distruzione, perchè racchiudevano la condanna della religione di Stato.

(2) Nel 186 se ne pubblicò per tutta l'Italia uno (scoperto nel 1692 in Calabria) che ordinava, fra le altre cose: « *Bacas vir nequis adiese velet ceivis romanus neve nominus latini* ».

mostrano la diffusione e la forza: e Livio ci riferisce il violento discorso che il pretore Lucio Postumio Tempsano pronunciò nell'anno 186 a. C. contro i seguaci dei malvagi culti forestieri: « *contra pravis et externis religionibus captas mentes* » (1). È ben vero che queste associazioni misteriose — *clandestinae coniurationes*, come dice Livio (2) — e questi culti sempre perseguitati dall' ortodossia romana venivano in parte dall'Etruria e dalla Campania, ma le ricerche giudiziarie ne fecero scoprire diversi focolari nell'Apulia, in tutta l'Italia meridionale, e specialmente a Taranto, che come si è già visto, era uno dei centri d'origine del Pitagorismo (3).

Così delle tavolette d' oro, scoperte recentemente in tombe dell'Italia meridionale, presso l'antica *Thurium* e che risalgono alcune al secolo IV e altre al principio del sec. III a. C. (4), ci conservano l'eco di versi orfici che sino ad ora non si conoscevano per altro che per una citazione di Proclo, neo-pitagorico del quinto secolo (5): « Io

---

(1) Livio, XXXIX, 15.

(2) XXXIX, 9, 18, 41; XL, 19.

(3) Livio XXXIX, 41: « *L. Postumius praetor, cui Tarentum provincia evenerat, reliquias Bacchanalium quaestionis cum omni exsecutus est cura* » e XL, 19: « *L. Duronio praetori, cui provincia Apulia evenerat, adiecta de Bacchanalibus quaestio est: cuius residua quaedam velut semina ex prioribus malis iam priore anno adparuerant* ».

(4) Cfr. Kaibel, *Inscr. graecae Siciliae et Italiae* n. 638-642. Alcuni testi da lui omessi si trovano in Comparetti, *Notizie degli scavi*, 1880, p. 155 e nel *Journal of Hellenic Studies* III, p. 114 sg. Cfr. anche Comparetti *Laminette orfiche edite ed illustrate*, Firenze 1910.

(5) Framm. 224 Abel: « ὁππότε δ' ἄνθρωπος προλίπῃ φάος ἠελίοιο » quasi uguale al fr. n. 642, 1: « ἀλλ' ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος

sono sfuggita al cerchio delle pene e delle tristezze (1) », grida in uno slancio di speranza l'anima che ha « subita tutta intera la pena delle sue azioni inique » e che ora « implorando il suo soccorso », s'avanza verso la regina dei luoghi sotterranei, la santa Persefone, e verso le altre divinità dell'Ade; essa si vanta di appartenere alla loro « razza felice », e domanda ad esse che la mandino ora nelle « dimore degl'innocenti » e attende da esse la parola di salvezza: « Tu sarai dea e non più mortale! »

In questi brani poetici, dice il Gomperz, bisogna vedere redazioni diverse d'un testo comune più antico. Parecchie altre tavole, che risalgono in parte alla stessa epoca, sono state trovate nelle stesse località; altre sono state scoperte nell'isola di Creta (2) e datano dall'epoca romana posteriore: tutte prescrivono all'anima la sua strada nel mondo sotterraneo (3). Ora è notevole il fatto che il cap. 125 del « Libro dei Morti » egiziano contiene una confessione negativa dei peccati, che sembra l' amplificazione di quello che le tre tavole di Turio condensavano in poche parole (4). In queste, come in quello, l'anima del defunto proclama con enfasi la sua « purezza » e solo su questa purezza

---

ἠελίοιο ». Il Kern (*Aus der Anomia*, Berlino, 1890, p. 87) ha richiamato l' attenzione su queste ed altre coincidenze. V. anche H. Diels, nella raccolta dedicata al Gomperz, Vienna, 1902, p. 1 sg.

(1) Cioè alla serie delle rinascite e delle esistenze terrestri. V. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris, Alcan, 1904, v. I, pag. 141 sg.

(2) V. Joubin, *Inscription crétoise rélative à l'Orphisme*, Bull. de corr. héll. XVII, 121-124.

(3) V. qualche parallelo buddico in Rhys Davids, *Buddhism*, p. 161.

(4) Cfr. Maspéro, *Bibl. Egyptol.* II, 469 sg. e Brugsch, *Steininschrift und Bibelwort*. V. anche Maspéro, *Hist. ancienne*, p. 191.

fonda la sua speranza in una felice immortalità. Se l'anima dell'Orfico pretende di avere espiato « le azioni inique » e quindi si sa liberata dalla sozzura che ne deriva, l'anima dell'Egiziano enumera tutte le colpe che ha saputo evitare nel suo pellegrinaggio terrestre. Pochi fatti, dice il Gomperz, nella storia della religione e dei costumi sono tali da meravigliarci più del contenuto di quest'antica confessione, in cui si vedono accanto alle colpe rituali, e ai precetti di morale civile accolte da tutte le comunità incivilite, l'espressione d'un sentimento morale non comune e che ci può persino sorprendere per la sua squisita delicatezza: « Io non ho oppresso la vedova! Non ho allontanato il latte dalla bocca del lattante!... Non ho reso il povero più povero!... Non ho trattenuto l'operaio al suo lavoro più del tempo stabilito nel contratto!... Non sono stato negligente! Non sono stato fiacco!... Non ho messo lo schiavo in cattivo aspetto presso il suo padrone!... Non ho fatto versare lacrime a nessuno!.... » Ma la morale che scaturisce da questa confessione non si è contentata di proibire il male; ha anche prescritto degli atti di beneficenza positiva: « Dappertutto, grida il morto, ho sparso la gioia! Ho cibato chi aveva fame, dissetato chi aveva sete, vestito chi era nudo! Ho dato una barca al viaggiatore in pericolo di arrivar tardi! » E l'anima giusta, dopo aver subito innumerevoli prove, arriva finalmente nel coro degli dei. « La mia impurità, grida piena di gioia, mi è tolta, e il peccato che mi stava addosso l'ho gettato. Giungo in questa regione degli eletti gloriosi.... » « Voi che mi state dinanzi, aggiunge rivolta agli dei già nominati, tendetemi le braccia...., sono anch'io uno dei vostri! »

Nessuna meraviglia quindi che gli scrittori del tempo di Ennio, quasi tutti venuti a Roma dal mezzogiorno, fossero più o meno imbevuti di così fatte dottrine.

Di un grande poeta comico, Stazio Cecilio, morto nel 168, che fece parte del *collegium poetarum* dell'Aventino e abitò in Roma nella stessa casa con Ennio, ci restano troppo scarsi frammenti perchè possiamo dir nulla del contenuto morale e filosofico dell'opera sua. Certo però l'intimità sua col poeta di Rudie dovette esercitare un qualche influsso sulla formazione del suo gusto e della sua arte.

Con Ennio visse pure in Roma, sino alla più tarda età, frequentando anch'egli il circolo degli Scipioni, il nipote Marco Pacuvio, che, nato a Brindisi nel 220, si ritirò poi a Taranto dopo il 140 e vi morì novantenne. Che egli dipendesse spiritualmente da Ennio, ne fanno fede, oltre che l'esplicita dichiarazione di Pompilio:

Pacvi discipulus dicor; porro is fuit Enni,
Ennius Musarum, Pompilius clueor,

i due frammenti del suo *Chryses,* nel primo dei quali mostra la stessa libertà di spirito e di parola, rispetto ai falsi sacerdoti, che già abbiamo notata in Ennio:

. . . . nam istis, qui linguam avium intellegunt,
plusque ex alieno iecore sapiunt, quam ex suo,
magis audiendum quam auscultandum censeo (1);

(1) pr. Cic. *de div.* I, 57, 181; il terzo verso anche pr. Nonio 246, 9. Si confrontino i versi di Ennio: « *Sed superstitiosi vates impudentesque arioli, Aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat, Qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam, Quibus divitias pollicentur, ab eis dracumam ipsi petunt* », e gli

e nel secondo esprime intorno all'etere un concetto affatto pitagorico, che troveremo anche in Virgilio:

hoc vide, circum supraque quod complexu continet
terram....
solisque exortu capessit candorem, occasu nigret,
id quod nostri caelum memorant, Grai perhibent aethera:
quidquid est hoc, omnia animat, format, alit, auget, creat,
sepelit recipitque in sese omnia omniumque idem est pater,
indidemque eadem aeque oriuntur de integro atque eodem occidunt.
. . . . . .
mater est terra; ea parit corpus, animam aether adiugat (1).
Istic est is Iupiter quem dico, quem Graeci vocant
aërem: qui ventus est et nubes; imber postea,
atque ex imbre frigus: ventus post fit, aër denuo,
haece propter Iuppiter sunt ista quae dico tibi,
quia mortalis aeque turbas beluasque omnes iuvat.

Il passo, dice il Pascal (*Antol. latina*, Milano, 1899, p, 30 n.) era libera traduzione del Crisippo euripideo, del quale è rimasto il fr. 836 Nauck²; e trovò altro traduttore in Lucrezio II, 991-1005. Se il pensiero esposto da Euripide del Cielo o Giove nostro padre e della Terra madre risale al suo maestro Anassagora (500-430 circa), fu peraltro indubbiamente abbastanza comune fra i mistici.

10. — Questi versi ed alcuni altri (2), se sono per sè poca cosa, tuttavia, tenuto conto della scarsità dei frammenti superstiti di questi primi poeti di Roma, mostrano una certa continuità di pensiero, che non può sfuggire neppure ad un esame superficiale. Così, per lasciare in disparte i

altri: « *Qui sui quaestus causa fictas suscitant sententias* » e « *Omnes dant consilium vanum atque ad voluptatem omnia* ».

(1) Congiunse così questi versi (citati in diversi luoghi da Varrone, Cicerone e Nonio) lo Scaligero. Questo concetto dell'aria poi ricorda i versi dell'*Epicharmus* di Ennio:

(2) V. per es. i fr. 46 e 52 del Pascal (p. 30 e 35).

versi di Accio, che ritornano sullo stesso concetto, e che si possono anche spiegare con la dipendenza dai tragici greci (1), nonchè il suo concetto della virtù (2), come non pensare alle dottrine pitagoriche — diretto o indiretto ne sia stato l' influsso —, quando leggiamo sentenze come queste di Sesto Turpilio (morto nel 103 a. C.), l'una che ci afferma la felicità consistere nella limitazione dei desiderii:

Profecto ut quisque minimo contentus fuit,
ita fortunatam vitam vixit maxime,
ut philosophi aiunt isti, quibus quidvis sat est (3).

e l'altra che così definisce la difficoltà del sapere:

Ita est: verum haut facile est venire illo ubi sita est sapientia.
Spissum est iter: apisci haut possis nisi cum magna miseria? (4)

E se i grammatici che ci hanno conservato i frammenti di questo poeta (200 versi appena), avessero badato più al pensiero che alla forma e quindi ci avessero dato una raccolta di sentenze, piuttosto che un catalogo di arcaismi

(1) V. i fr. 60 e 61 del Pascal (p. 41) e le note.

(2) Pascal (p. 42): « . . . . *nam si a me regnum Fortuna atque opes Eripere quivit, at virtutem non quiit* » e « *Scin ut quemcumque tribuit fortuna ordinem, Numquam ulla humilitas ingenium infirmat bonum?* »

(3) pr. Prisciano III, 425 Keil. Il Pascal (p. 67) a *philosophi... isti* annota: « i Cinici? » Io credo piuttosto che qui il poeta, imitatore di Menandro, abbia alluso ai Pitagorici, dei quali sappiamo quanto si siano burlati i comici ateniesi della commedia di mezzo, di cui Gellio (*N. A.* IV, 11) potè scrivere: *mediae comoediae proprium argumentum fuit Pythagoreorum exagitatio* ».

(4) pr. Nonio 392, 26 (Pascal, p. 67). Si noti lo *spissum.. iter*, che forse può intendersi in senso proprio, non traslato.

e di idiotismi, potremmo forse citare altri passi ugualmente notevoli e significativi.

Così veramente notevoli sono le sentenze di comici ignoti citate dal Pascal (1), che certo non sarebbero fuor di luogo nei *carmina aurea* pitagorici e che riprendono motivi etici, già da noi accennati, proprii tanto del Pitagorismo quanto di altri sistemi posteriori:

1. *Sui quique mores fingunt fortunam hominibus.* (2)
2. *Non est beatus, esse se qui non putat.* (3)
3. *Is minimo eget mortalis, qui minimum cupit.*
4. *Quod vult habet, qui velle quod satis est potest.* (4)
5. *In nullum avarus bonus est, in se pessimus.* (5).
6. *Ab alio expectes alteri quod feceris.* (6)
7. *Beneficia in volgus cum largiri institueris*
   perdenda sunt multa, ut semel ponas bene. (7)
8. *. . . . quid? tu non intellegis*
   tantum te adimere gratiae quantum morae
   adicis? (8)

---

(1) pag. 68 sg.

(2) pr. Cic., *Parad.* 5, 35, che lo riferisce ad un *sapiens poeta;* esso ricorda la sentenza di A. Claudio su citata. Secondo alcuni si tratterebbe di un altro verso, che il Lachmann ricompone così: *suis fingitur fortuna cuique moribus.* V. anche pr. Nepote, *Vita Att.* 11, 6 ed altri, di cui il Ribbeck, *Com. Fragm.*[3] p. 147.

(3) pr. Seneca, *epist.* 9, 21. Che la felicità e l' infelicità, come dice questa sentenza, siano proiezioni subbiettive dello spirito e non l'effetto di cause esterne, è verità che i Pitagorici affermarono ripetutamente Cfr. Publ. Siro I, 56, Q, 7 Meyer.

(4) Questa e la precedente pr. Seneca, *epist.* 108, 11. Cfr. la prima sentenza di Turpilio su citata.

(5) pr. Seneca, *epist.* 108, 9.

(6) pr. Lattanzio, *div. inst.* I, 16, 10. Cfr. pr. Lamprid. *Alex. Sever.* 51: « *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* » e *nei Carm. epigr. lat.* 192, 3 Buecheler: « *ab alio speres, alteri quod feceris* ».

(7) pr. Seneca, *de benef.* I, 2; cfr. Ennio pr. Cic. *de off.* 18, 62: « *benefacta male locata malefacta arbitror* ».

(8) pr. Seneca, *de benef.* II, 5, 2.

Così pure degni di nota sono i seguenti frammenti:

1. *Felicitas est quam vocant sapientiam.* (1)
2. *Tutare amici causam, potis es, suscipe.*
   Obicitur crimen capitis, purga fortiter.
   In amici causa es, immo certe potior es. (2)
3. *Iniuriarum remedium est oblivio.* (3)

Ma queste sono quisquilie, che, se pur dimostrano una certa diffusione del pensiero pitagorico in Roma, non possono tuttavia essere prese per sè come indizi di una vera e propria tradizione locale. Poichè per le dipendenze della poesia e della letteratura latina dalla greca è da credere che anche gli accenni, spesso accidentali, a quelle dottrine filosofiche, fossero presi di sana pianta dalle opere che gli scrittori latini, massime i comici, o imitavano o traducevano. Il fatto tuttavia di trovarli frequenti anche in opere prettamente romane dimostra che le dottrine stesse avevano un contenuto ideale — morale specialmente — consono allo spirito e ai bisogni del popolo romano, il quale, sopra ogni cosa, ebbe un profondo senso del giusto, che poi attuò nel suo mirabile sistema di leggi.

11. — Infine, anche dalle poesie satiriche di Caio Lucilio (180-103 a. C.) noi potremmo certo aver notizia del Pitagorismo, quale egli potè osservarlo praticato e seguito in Roma al tempo suo, se ci restassero, dei suoi trenta libri di satire, i libri XXVIII e XXIX, nei quali pare che si occupasse principalmente di mettere in parodia e in derisione, ed anche di sottoporre a critica seria, sì pel conte-

---

(1) Quintil. VI, 3, 97.

(2) Charis. V, p. 253 P.

(3) Seneca, *epist.*, 94, 28.

nuto che per la forma, i filosofi, le loro opere e i loro sistemi. Ma disgraziatamente anche di questo poeta poco o nulla ci resta. Anch'egli, bensì, come Ennio, ebbe mente libera dai pregiudizi volgari:

Ut pueri infantes credunt signa omnia ahena
vivere et esse homines, sic ist somnia ficta
vera putant, credunt signis cor inesse in ahenis (1)

sono versi del l. XV delle Satire. E un altro bellissimo frammento, forse del libro IV, ci dimostra quanto alto e nobile fosse il concetto ch'egli ebbe della virtù:

Virtus, Albine, est pretium persolvere verum
quis in versamur, quis vivimus rebus potesse,
virtus est homini scire id quod quaeque valet res;
virtus scire homini rectum, utile quid sit, honestum,
quae bona, quae mala item, quid inutile, turpe, inhonestum;
virtus, quaerendae finem rei scire modumque;
virtus, divitiis pretium persolvere posse;
virtus, id dare, quod re ipsa debetur honori;
hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum,
contra defensorem hominum morumque bonorum,
magnificare hos, his bene velle, his vivere amicum;
commoda praeterea patriai prima putare,
deinde parentum, tertia iam postremaque nostra. (1)

---

(1) fr. 354 del Bährens = Lattanzio. I, 22, 13.
(1) fr. 119 del Bähr. = *Latt.* VI, 5, 2.

CAPITOLO TERZO

Sette e scuole pitagoriche in Roma nel I secolo a. C.

1. I *Genethliaci*. — 2. P. Nigidio Figulo e la sua scuola segreta. — 3. La scuola dei Sestii.

1. — Da Sant'Agostino (1) ci è stato conservato, dell'opera Varroniana *De gente populi romani,* un passo per noi importantissimo: « *Genethliaci quidam scripserunt esse in renascendis hominibus quam appellant* παλιγγενεσίαν *Graeci; hanc scripserunt confici in annis numero CDXL, ut idem corpus et eadem anima, quae fuerint coniuncta in corpore aliquando, eadem rursus redeant in coniunctionem* ». Chi erano mai questi scrittori, i quali credevano nella risurrezione dell'anima e della carne e ne fissavano persino il compimento nello spazio di quattrocento e quaranta anni? Essi erano studiosi di discipline magiche ed astrologiche, a cui si davano anche i nomi di *magi,* di *caldei* e di *matematici.* Abbastanza numerosi in Roma nel II e I secolo a. C., col decadere dei culti ufficiali e l'in-

(1) *De civitate dei*, XXII, 28.

filtrarsi di riti stranieri, massimamente dall'Egitto e dall'Asia, divennero a grado a grado così potenti da trovarsi persino ad essere qualche volta arbitri delle sorti dello stato. Poichè, come dice il Pascal in un suo geniale e interessante studio (1), svolgendo in particolare la dottrina della resurrezione dei morti (filiazione diretta della metempsicosi pitagorica) la fecero entrare in un sistema di loro particolari teorie, la congiunsero con predizioni contenute nei sacri oracoli della Sibilla, e presunsero anche di conoscere dall'osservazione delle stelle il corso degli eventi umani. Essi non partivano, come gli aruspici e gl'indovini, dal concetto che gli dei manifestassero la volontà loro per mezzo di segni particolari, ma dal concetto, razionalmente svolto, « che tutto fosse armonico e regolato da leggi e da rapporti immutabili nell'universo e che quindi, all'apparire di determinati fatti o fenomeni dovesse normalmente seguire l'avverarsi di determinati eventi umani ». Era dunque, aggiunge il Pascal, « un tentativo di giustificazione scientifica, tratta dal fondo della dottrina pitagorica e platonica, della credenza popolare che la vita di ciascun uomo fosse regolata dall'astro che lo aveva visto nascere ». Strani davvero questi scienziati-filosofi chè si sforzano di ribadire con argomenti razionali e di ridurre a ragioni scientifiche le superstiziose credenze del volgo! e che riescono tanto bene nel loro proposito da far sentire a Favorino (II sec. d. C.) il bisogno di abbattere con una confutazione sistematica il loro edifizio logico (2), ancora saldo sulle sue basi

(1) *La resurrexione della carne nel mondo pagano,* in *Atene e Roma* del marzo 1901 e in *Fatti e leggende di Roma antica,* Firenze, 1903 pp. 186 e segg.

(2) Aulo Gellio, *Noct. Att.* XVI, 1, riporta quasi testualmente il discorso di Favorino.

a più di due secoli di distanza! Io in verità non posso acconsentire col Pascal che quest'idea di un ciclo mondano computato a quattro secoli di 110 anni ciascuno venisse ai Genetliaci dalla tradizione popolare: gli argomenti che il Pascal porta a sostegno della sua affermazione mi inducono piuttosto a credere il contrario, e cioè che l'idea stessa fosse comune alla filosofia mistica greco-italico-romana (1) e da questa passasse poi al volgo per mezzo dei responsi sibillini (2) e dei poeti che l'accolsero e la diffusero per il popolo (3). Di più, un'altra credenza notevolissima fu propria e del Sibillismo e dei Genetliaci: la credenza cioè che ultimo dio del ciclo mondano dovesse essere il Sole od Apollo (4) che avrebbe bruciato l'universo e riportata l'età dell'oro, con gli antichi uomini rinnovati alla vita; quell'Apollo che pure Orazio *(Carm.* I, 2) invocò perchè venisse a redimere l'umanità dal peccato:

Tandem venias, precamur,
Nube candentes umeros amictus
Augur Apollo.

(1) Così Cicerone ci parla nel *De divin.* II, 46, 97 di un'altra scuola di astrologi per la quale l'estensione di tempo era molto maggiore, e cioè di 470000 anni!

(2) pr. Probo a Virg. *Ecl.* IV, 4: « La Sibilla cumana ha predetto che dopo quattro secoli sarebbe avvenuta la palingenesi ».

(3) Orazio, I, 2, v. 29 e sg.; Virgilio, *Ecl.* IV, 10; *Aen.* VI, 748-751; Ovidio, *Metam.* I, 89 sgg.; Persio, *Sat.* V, 47 sg.

(4) Servio nel commento al v. 10 della IV ecl. di Virgilio riporta il seguente passo del quarto libro *de diis* di P. Nigidio Figulo: « *Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus (distinguunt), inter quos et Orpheus; primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis; nonnulli etiam,* ut magi, *aiunt Apollinis fore regnum, in quo videndum est, ne ardorem sive illa ecpyrosis adpellanda est, dicant* ». Vedasi anche il Lobeck, *Aglaophamus*, pag. 791 sgg.

La rigenerazione degli uomini e la conflagrazione dell'universo per virtù di Apollo — conflagrazione probabilmente simbolica e che tuttavia potè essere aspettata da alcuno come reale ed effettiva (1) — furono dunque due concetti paralleli ed uniti anche nel dogma pagano, e più precisamente in quelle dottrine mistiche, nelle quali sappiamo quanta parte e che profonda significazione avesse il mito apollineo e solare, E come può tutto questo essere stato creazione popolare? Veramente forse un po' troppo, e non solo in fatto di mitologia e di credenze, si vuole attribuire al popolo, a questo essere impersonale, così immaginoso e così balordo, così ricco di fantasia e così credenzone! Non è assai più verosimile pensare a una genesi più elevata e razionale, a una creazione veramente intellettuale e filosofica, che, passando dai dotti agli indotti, dai sapienti agl'ignoranti, si materializza e degenera dall'essenza primitiva, o, meglio ancora, acquista con moto parallelo e continuo, nuovi aspetti e nuove significazioni realistiche e concrete?

In ogni modo siamo così arrivati alle più grossolane deformazioni che il pensiero pitagorico dovette subire in Roma, uscendo dal segreto sacrario delle scuole dei saggi e mescolandosi, in mezzo al popolo, a credenze d'altra derivazione. Non è quindi meraviglia che siffatte credenze, aberrazioni d'un pensiero originariamente profondo, fossero, come vedremo più innanzi, oggetto di riso nel teatro popolare, e d'altra parte si spiega assai bene come i seguaci del Pitagorismo dell'antica maniera, per sottrarre le loro

(1) V. il passo dei *Carm. Sib.* IV, 175 sgg., forse dell'81 od 82 d. C., citato dal Pascal e che questi crede composto da qualche terapeuta od esseno.

dottrine al ridicolo cui venivano esposte nei loro contatti col popolo, sentissero il bisogno di raccogliersi nuovamente in segreto, nel silenzio delle loro case e delle loro scuole, per meditare, lontano dal *profanum vulgus*, l'antica sapienza loro tramandata attraverso tante generazioni.

2. — Chi sopra ogni altro si curò di far rivivere la filosofia di Pitagora, che, in un certo senso, poteva dirsi ormai estinta come complesso di teorie e d'insegnamenti pratici ben distinti da quelli di altre scuole, fu un grande sapiente, del quale in verità ben poco sappiamo, contemporaneo e amicissimo di Cicerone. Il quale appunto nel proemio del *Timaeus seu de Universo* lasciò scritto parlando di *P. Nigidio Figulo*: « *Fuit vir ille cum ceteris artibus, quae* « *quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer* « *investigator et diligens earum rerum quae a natura involutae videntur* ». E poi continuava: « *Denique sic iudico* « *post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina exstincta* « *est quodam modo, hunc extitisse qui illam renovaret* ».

Nato forse verso il 105, già senatore nel 63, pretore nel 59, legato in Asia nel 52 (1), e infine esiliato da C. Giulio Cesare, forse non soltanto, come ora vedremo, per aver seguita la causa di Pompeo, morì in esilio nel 45 (2).

(1) Cicerone nel *Timeo* fr. 1, t. VIII p. 131 Bait. ci dà notizia di questa sua legazione con le parole: « *qui* (Nigidius), *cum me in Ciliciam proficiscentem Ephesi expectavisset, Romam ex legatione ipse decedens* etc. ».

(2) Svetonio fr. 85 = Hieron. *ad Euseb. chron.* olimp. 183,4 = 45 a. C.: « *Nigidius Figulus Pythagoricus et magus in exsilio moritur* ». Si noti che ancora una volta vediamo qui congiunti, come nella tradizione che si riferisce a Numa e come, del resto, sempre, il Pitagorismo e la magia. S. Agostino (*De civ. dei* V, 3) parlando di Nigidio, lo chiama « *mathematicus* ».

Per il suo sapere fu giudicato secondo al solo Varrone, e benchè non ci restino che pochi e scuciti frammenti dei suoi scritti (1), pure sappiamo che egli scrisse molto e con profondità di ricerche « che arrivava fino all'astruseria », come dice il Giussani (2), cioè oltrepassava quel limite al di là del quale gli equilibrati uomini comuni non vedono che nebbie e fantasmi, immaginazioni e utopie. Sammonico, come ci riferisce Macrobio (II, 12) lo disse « *maximus rerum naturalium indagator* », e lo stesso Macrobio (*Sat.* VI, 8) lo dice « *homo omnium bonarum artium disciplinis egregius* », e così pure Cicerone, come s'è visto, lo giudicò acuto e diligente studioso dei più involuti fenomeni naturali, e precisamente di quelle ricerche e di quegli studi, che furono la cura di pochi solitari d'ogni tempo, quasi sempre, forse a torto, misconosciuti dai più. Sant'Agostino lo disse ' matematico ' e Svetonio ' pitagorico e mago '. Ora, che Nigidio fosse, o almeno fosse ritenuto mago, dimostrano anche altre testimonianze e dello stesso Svetonio e di Apuleio e di Dione Cassio. Il primo racconta come cosa nota a tutti che il giorno in cui Ottaviano nacque, discutendosi in Senato intorno alla congiura di Catilina, ed Ottavio, per causa appunto della moglie partoriente, essendo arrivato un po' in ritardo, Publio Nigidio, conosciuta la causa dell'indugio e l'ora precisa del parto, affermò che era nato uno che sarebbe stato signore di tutta la terra (3). Una predizione, dunque, dovuta, secondo il racconto

(1) Cfr. Nigidii Figuli *operum reliquiae collegit* A. Swoboda, 1889.

(2) *Storia della letterat. romana*, Vallardi, 1902, p. 230.

(3) Sveton., *Aug.* 94: « *quo natus est die, cum de Catilinae coniuratione ageretur in Curia et Octavius ob uxoris puerperium serius adfuisset, nota ac vulgata est res P. Nigidium comperta*

che di essa fa, con qualche leggera variante, Dione Cassio (l. XLV, cap. I), alle elucubrazioni astrologiche di Nigidio. Apuleio a sua volta (1) riferisce di aver letto in Varrone che un certo Fabio, avendo smarrito una forte somma di denaro, andò da Nigidio per consultarlo e questi, per mezzo di fanciulli eccitati *(instinctos)* con sortilegi ed incantesimi *(carmine)*, ossia, coma oggi si direbbe, ipnotizzati con parole o formule magiche, gli seppe dire dov'era stata sepolta la borsa con una parte delle monete, che le altre erano state distribuite, e che una ne aveva anche il filosofo Catone; ciò che fu pienamente confermato dai fatti. E dove mai aveva acquistate il nostro filosofo siffatte conoscenze magiche ed astrologiche? Forse durante un viaggio in oriente, fatto in gioventù? Non sappiamo, sebbene d'altro lato sappiamo che appunto in oriente o nella Grecia imparò che la terra si muove con la velocità della ruota di un vasaio (2).

morae causa, ut horam quoque partus acceperit, adfirmasse dominum terrarum orbi natum ».

(1) *De magia* 42, p. 53, 9 Krueg. « *Memini me apud Varronem philosophum, virum accuratissime doctum atque eruditum, cum alia eiusmodi, tum hoc etiam legere... itemque Fabium, cum quingentos denarium perdidisset, ad Nigidium consultum venisse; ab eo pueros carmine instinctos indicavisse, ubi locorum defossa esset crumena cum parte eorum, ceteri ut forent distributi; unum etiam denarium ex eo numero habere Catonem philosophum, quem se a pedissequo in stipem Apollinis accepisse Cato confessus est* ».

(2) Ciò si desume da una nota del *Commentum* a Lucano (I, 639), dove è detto che Nigidio ebbe il soprannome di Figulo perchè « *regressus a Graecia dixit se didicisse orbem ad celeritatem rotae figuli torqueri* ». Del soprannome altri davano una ragione un po' diversa, in rapporto con la famosa obiezione dei due gemelli così spesso fatta agli astrologi e di cui fanno ricordo, fra gli altri, lo

Quanto alle opere di Nigidio, del quale sappiamo ancora che usava una dieta assai parca (1), possiamo dire che furono molte e di varia natura: egli scrisse di filosofia, di astrologia e anche di filologia (2). Di lui si ricorda un'opera intorno agli dei in almeno XIX libri, nel quarto dei quali, per esempio, trattava dei vari regni ed età degli dei, secondo Orfeo e i Magi, e nel sesto e nel decimo accennava alla teoria etrusca delle quattro specie di dei penati: quelli di Giove, quelli di Nettuno, quelli degl'Inferi e quelli degli uomini (3), cioè, probabilmente, gli spiriti celesti, acquatici, terrestri (gli elementari dell' occultismo medievale) ed umani. Perchè di quest' opera ci restino così pochi frammenti, appena dieci, lo dice il grammatico Servio in una nota all'*Eneide* (X, 175): « *Nigidius solus est post Varronem; licet Varro praecellat in theologia, hic in communibus litteris, nam uterque utrumque scripserunt* ». La luce di Varrone dunque oscurò quella di Nigidio, i cui libri intorno agli dei erano letti soltanto, come dice lo Swoboda (4), dagli investigatori della dottrina

---

stoico Diogene presso Cicerone (*De divinat.* II, 43, 90), Gellio, *N. A.* XIV, 1, 26, lo Pseudo Quintiliano (*Declam.* VIII, 12) e S. Agostino l. c.

(1) Isidor., *Origin.* XX, 2, 10: *Nigidius: nos ipsi ieiunia ientaculis levibus solvimus.*

(2) Egli sostenne, come ci attesta Gellio *N. A.*, X, 4, che il linguaggio è d'origine naturale e non convenzionale.

(3) Arnob. *adv. nat.* III, 40, p. 138, 5 seg. Reiff: « *idem* (Nigidius) *rursus in libro VI exponit et X, disciplinas etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse Iovis ex his alios, alios Neptuni, inferorum tertios, mortalium hominum quartos, inexplicable nescio quid dicens* ».

(4) P. Nigidii Figuli *operum reliquiae coll. emend. enarr. quaestiones nigidianas praemisit* Ant. Swoboda, Vindob., 1889, p. 25.

più recondita, come, ad esempio, quel Cornelio Labeone, uomo assai dotto, che visse nel terzo secolo d. C. (1). Di Nigidio sono ricordati anche tre scritti intorno alla divinazione per mezzo delle viscere (2) e intorno ai sogni (3), una *Sphaera graecanica* (4) e una *Sphaera barbarica* (5), un libro intorno agli animali ed altri, interamente o quasi interamente perduti.

Un'altra causa di questa perdita è spiegata in parte da Gellio (*N. A.* XIX, 14, 3) il quale ci fa sapere precisamente che mentre le opere di Varrone erano lette e conosciute da tutti « *Nigidianae commentationes non proinde in vulgus exibant et obscuritas subtilitasque earum tamquam parum utilis derelicta est* ». Dunque gli scritti di Nigidio avevano un carattere piuttosto riservato e segreto, erano poco intellegibili ai più per la loro sottigliezza. E che significa cotesta *oscurità e sottigliezza* che è poi abbandonata perchè poco utile? e da chi fu abbandonata? dai lettori o dagli scrittori in genere o dai cultori di quelle stesse dottrine filosofiche? Se noi pensiamo alla diffusione delle conoscenze pitagoriche, sempre maggiore dal tempo della morte di Figulo a quello in cui Gellio scriveva (secolo II d. C.) e all'infinito numero di profezie, di predizioni, di oracoli che sempre più chiaramente annunziavano l'avvento di un'età nuova e di uomini migliori; se pensiamo che fu questa appunto l'età nella quale, pochi de-

---

(1) Si veda, intorno a lui, Kettner, *Cornelius Labeo*, Progr. Port, dell'anno 1877.

(2) Gellio, *N. A.* XVI, 6, 12.

(3) Giov. Lor. Lido, *de ostentis* c. 45 p. 95, 14 — 96, 3 Wachsm.

(4) Serv. *ad Georg.* I, 43 e I, 218.

(5) Serv. *ad Georg.* I, 19.

cenni dopo il Cristo apparso in oriente a dare la nuova parola divina agli uomini, in Roma fece la sua apparizione la strana figura di Apollonio di Tyana, il Pitagora redivivo, che ebbe immagini e culto divino da parte degl'imperatori, non può esservi alcun dubbio: se Figulo fu costretto ad insegnare in segreto e a pochi fedeli amici le conoscenze che aveva, avvolgendole in oscure sottigliezze nei suoi scritti (e, non ostante tale precauzione, ebbe molte noie); se lo stesso dovettero fare, dopo di lui, come or ora vedremo, i Sestii, che furono ugualmente perseguitati; le vecchie dottrine di Pitagora andarono tuttavia sempre più diffondendosi, sì che fu permessa via via maggior libertà di parola e d'azione ai loro seguaci, che poterono finalmente abbandonare in gran parte la segretezza e il mistero in cui si chiudevano e il simbolismo oscuro di cui si servivano prima.

Lucano nella sua *Farsaglia* (I, 639 seg.) riferisce una oscura predizione di Nigidio, che, com'egli dice, si studiò di conoscere gli dei e i segreti del cielo e in queste conoscenze astrologiche fu superiore ai sapienti dell'Egizia Menfi:

At Figulus, cui cura deos secretaque caeli
nosse fuit, quem non stellarum Aegyptia Memphis
aequaret visu numerisque moventibus astra,
aut hic errat, ait, ulla sine lege per aevum
mundus et incerto discurrunt sidera motu:
aut, si fata movent, orbi generique paratur
humano matura lues.....

Egli predisse dunque alla terra e agli uomini un vicino flagello, proprio come, prima di lui, avevano fatto e con lui facevano i Genetliaci. Ora, dobbiamo noi veramente pensare, a proposito di siffatte predizioni, che si tratti di

semplici manifestazioni sentimentali del desiderio di tempi migliori? Certo le condizioni dei cittadini romani e del mondo, su cui l'aquila di Roma andava stendendo e allargando sempre più le sue ali insanguinate, erano assai tristi; ma d'altra parte le predizioni sono troppe e troppo precise talvolta e troppo vicine alla manifestazione del Cristianesimo, per non dover pensare a qualche relazione, misteriosa senza dubbio e in parte inesplicabile, ma pure innegabilmente certa.

Comunque sia, poichè, secondo le parole surriferite di Cicerone, con Nigidio Figulo si iniziò in Roma un vero e proprio risveglio delle dottrine pitagoriche, vediamo ora in qual guisa egli tentasse questo rinnovamento dell'antica disciplina italica.

Noi possiamo desumerlo da altre testimonianze, le quali non solamente accennano a una vera e propria scuola, a un *sodalicium,* a una *factio,* ma vi accennano in modo, che possiamo anche comprendere quale fine il sodalizio stesso abbia avuto, o almeno in quale considerazione fosse tenuto da chi, forse troppo tenero e non disinteressato amico del nuovo ordine di cose creato in Roma dal trionfo di Cesare, accoglieva, senza approfondirle nè vagliarle troppo, accuse vaghe e imprecise formulate contro i fautori dell'antico regime repubblicano. Si leggono infatti negli scolii bobbiensi all'orazione di Cicerone contro Vatinio (1) queste notevolissime notizie: « *Fuit autem illis temporibus* « *Nigidius quidam, vir doctrina et eruditione studiorum* « *praestantissimus,* **ad quem plurimi conveniebant. Haec** « **ab obtrectatoribus veluti factio minus probabilis iacti-** « **tabatur, quamvis ipsi Pythagorae sectatores existimari**

(1) V. tomo V, part. 2, p. 317 dell'Orelli.

« **vellent** », e altrove (1) si dice di un tale che « *abiit* « **in sodalicium sacrilegii Nigidiani** ». In casa sua dunque Nigidio radunava molte persone, che vi si iniziavano ai misteri della filosofia pitagorica e forse anche vi si dedicavano a pratiche mistiche, come ci persuade la ciarlataneria di quel Vatinio, che, volendo farsi credere pitagorico e dottissimo, faceva evocazioni di morti e si abbandonava a nefandità d'ogni genere (2). E questi convegni finirono col suscitar dicerie, maldicenze, sospetti, calunnie, e vi furono degli *obtrectatores,* i quali andavano sussurrando qua e là che quella era una setta riprovevole e sacrilega; le quali calunnie, credute tanto più facilmente quanto minore era il numero degli onesti in quei tempi così torbidi, furono forse un ottimo pretesto per legittimare l'allontanamento da Roma e l'esilio di un uomo d'antica tempra repubblicana. Che poi il tentativo di Nigidio avesse un carattere anche politico e che egli vagheggiasse, nella ricostituzione del sodalizio pitagorico e quindi nella eguaglianza sociale e nella comunanza dei beni, il sogno della nuova felicità umana, è cosa più che probabile, ma non certissima (3). E così il sapientissimo mago, il maestro pitago-

(1) Pseud. Cicer. *in Sall. resp.* 5, 14.

(2) « *Tu qui te Pythagoricum soles dicere et hominis doctissimi nomen tuis immanibus et barbaris moribus praetendere.... cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis Deos manes mactare soleas* » Cicerone, *in Vatinium* 6, 14. Dal che si può vedere, sia detto incidentalmente, che lo spiritismo non è un'invenzione moderna!

(3) V. quanto afferma a proposito di lui e dei Sestii il Pascal: *Il rinnovamento umano negli scrittori di Roma antica* (Riv. d'Italia, gennaio 1902. p. 98, poi nel vol. *Fatti e leggende,* Firenze, Le Monnier, 1903).

rico, il matematico P. Nigidio morì nell'esilio, nel tempo stesso che in Roma intercedeva per lui, allo scopo di ottenerne il richiamo in patria, l'amico Cicerone. Ma doveva essere davvero tenuto per uomo assai pericoloso il sacrilego Figulo, se, non ostante che i famigliari di Cesare e quelli ch'egli avea più cari ne parlassero con ammirazione e ne avessero alta stima, il divo Iulio non si lasciò troppo commuovere, a favore del fiero repubblicano! Gli è che in verità in quel momento di trapasso dalla repubblica (o meglio dall'anarchia) all'assolutismo l'interesse dello Stato e della giustizia aveva assai piccolo valore, di fronte agli interessi e alle ambizioni dei singoli competitori. Tutto questo si rileva da una lettera, fortunatamente conservataci, nella quale Cicerone, dando notizia all'esiliato delle pratiche ch'egli faceva indirettamente presso Cesare e delle speranze che aveva di poter presto riuscire a ottenergli il perdono, dice cose così interessanti e adopera espressioni di così alta stima, che metterebbe conto davvero che la riferissimo per intero (1). Basti accennare tuttavia che egli si rivolge a lui come ad uomo « *uni omnium doctissimo et sanctissimo et maxima quondam gratia* » e suo amicissimo, e che accingendosi a conso-

(1) È la lettera 13ª del quarto libro *Ad familiares,* dell'anno 46 a. C. In essa dice bensì Cicerone: « *Videor mihi prospicere primum ipsius animum, qui plurimum potest, propensum ad salutem tuam* », ma questa era la semplice illusione, creata in lui dall'amicizia che aveva per Figulo e dal desiderio che sentiva del suo ritorno; poichè in realtá il povero filosofo fu lasciato morire in esilio. E sì che — come aggiunge ancora Cicerone — « *familiares eius* (cioè di Cesare), *et ii quidem, qui illi iucundissimi sunt, mirabiliter de te et loquuntur et sentiunt* » e di più « *accedit eodem vulgi voluntas vel potius consensus omnium* »!

larlo crede opportuno di premettere: « *at ea quidem facultas vel tui vel alterius consolandi in te summa est, si umquam in ullo fuit* »; cosicchè « *eam partem, quae ab exquisita quadam ratione et doctrina proficiscitur, non attingam: tibi totam relinquam* »; e conchiudendo termina col pregarlo « *animo ut maximo sis nec ea solum memineris, quae ab aliis magnis viris accepisti, sed illa etiam, quae ipse ingenio studiisque peperisti. Quae si colliges, et sperabis omnia optime et quae accident, qualiacumque erunt, sapienter feres. Sed haec tu melius vel optime omnium* ». Ora se insieme con queste eloquenti e perspicue parole si ricordano i versi citati della *Farsaglia* e se si pensa ancora al contenuto dei frammenti che di questo sapiente ci sono rimasti e ai titoli delle opere ch'egli scrisse, possiamo formarci un'idea approssimativa del genere di dottrina e di conoscenze che ebbe e di cui si fece maestro: il misticismo pitagorico, la dottrina dei numeri, la divinazione (quella che oggi si direbbe chiaroveggenza) in tutte le sue forme, l'astrologia; il tutto espresso e significato in un modo oscuro e involuto, forse per via di simboli, che fu poi una delle cause maggiori, se non la maggiore di tutte, per la quale le opere di lui furono poco lette e a poco a poco caddero nell'oblio.

3. — E dopo la morte del maestro, che ne fu dei suoi seguaci? Probabilmente non si dispersero e continuarono a riunirsi; tanto più che non mancava certo fra loro chi potesse indirizzarli e illuminarli con la sua autorità e la sua dottrina. In quegli stessi anni infatti, o poco dopo, ci fu in Roma un'altra setta, ch'io non dubito punto fosse continuazione di quella di Nigidio, o certo frutto dei suoi insegnamenti: voglio alludere alla « *Sextiorum nova et romani roboris secta* », la quale però « *inter initia sua, quum magno impetu coepisset, extincta est* » (1). Decisamente i tempi non erano favorevoli alla filosofia, anzi a certa filosofia! E in verità non potevano essere molti quelli che, in Roma, desiderassero di attendere sul serio alle speculazioni filosofiche: le ricchezze e la potenza della nuova Roma imperiale offrivano troppi svaghi, troppi divertimenti, troppe orgie, perchè vi fosse tempo e voglia di dedicarsi a meditazioni gravi ed ingrate! Cosicchè gli sforzi di quei pochi, i quali avrebbero pur voluto richiamare i concittadini alla serietà d'una vita meno fatua e più dignitosa, dovevano riuscire vani o sortire effetti poco duraturi.

Chi furono cotesti *Sestii,* ai quali accenna Seneca? Le notizie che ce ne sono rimaste sono assai scarse, ma sufficienti tuttavia a farceli ammirare, in tempi di tanta corruzione, come uomini desiderosi più delle gioie del pensiero che di quelle dei sensi, amanti più della verità e della scienza che delle ricchezze e degli onori; come uomini infine, nei quali tanto più risplende l'onesta virtù, quanto maggiori intorno si addensano le tenebre del vizio.

Del primo di essi, di nome *Quinto,* parla specialmente, e sempre con parole di profonda e sentita ammirazione, il più grande dei moralisti romani, *Seneca,* in quelle sue mirabili *Lettere a Lucilio* piene di tanta filosofica sapienza e così degne d'essere studiate e meditate più che non siano! In una di queste, la novantottesima, volendo egli provare al suo alunno che spesso molti disprezzarono quei beni che i più desiderano come fonti di felicità, cita gli esempi di Fabrizio e di Tuberone, e poi aggiunge che il

(1) Seneca, *Quaest. nat.* cap. ultimo.

padre Sestio, pur essendo nato in tali condizioni da dovere un giorno governare la cosa pubblica, rifiutò persino la carica di senatore, offertagli da Giulio Cesare; poichè egli non annetteva alcuna importanza ai pubblici onori, ritenendoli, come sono, troppo incerti e transitori (1). Una rinunzia di questo genere non era certamente cosa che tutti sapessero e volessero fare in quei tempi di sfrenate ambizioni; e tanto meno poi per ragioni filosofiche! Ma tant'è: il nostro Sestio ambiva per la sua persona altro ornamento che non fosse il laticlavio: ornamento meno visibile e meno ricercato, ma più dignitoso e più vero, che fosse conquista della sua intelligenza e della sua virtù, che nessuno potesse riprendergli e che egli potesse liberamente trasmettere senza pericolo di manomissioni o di latrocinii, l'ornamento insomma della sapienza; per la quale fu acceso di tanto amore, che non facendo, in sul principio, progressi sufficienti a soddisfare appieno il suo vivo desiderio, fu sul punto, un giorno, di suicidarsi (2).

Come degli onori, ei non fu avido neppure delle ricchezze; anzi si racconta di lui che, trovandosi in Atene, ripetè quanto aveva già fatto il filosofo Democrito, il quale, avendo previsto da certi segni astrologici una carestia d'olio, prima dell'epoca del raccolto — che la bellezza delle olive faceva sperare sarebbe stato abbondante — comperò a buon

(1) « *Honores repulit pater Sextius, qui, ita natus ut rempublicam deberet capessere, latum clavum, divo Iulio dante, non recepit; intelligebat enim, quod dari posset, et eripi posse* ».

(2) Plutarco, « *Del modo di conoscere i propri progressi nella virtù* », § 5: « Καθάπερ φασὶ Σέξτιόν τε τὸν Ῥωμαῖον ἀφεικότα τὰς ἐν τῇ πόλει τιμὰς καὶ ἀρχὰς διὰ φιλοσοφίαν ἐν δὲ τῷ φιλοσοφεῖν αὖ πάλιν δυσπαθοῦντα καὶ χρώμενον τῷ λόγῳ χαλεπῶς τὸ πρῶτον, ὀλίγου δεῆσαι καταβαλεῖν ἑαυτὸν ἔκ τινος διήρους ».

mercato tutto l'olio del paese, e poi, sopravvenuta realmente la carestia, restituì ai primi proprietarii la merce acquistata, appagandosi d'aver provato così che gli sarebbe stato facile arricchirsi quando lo avesse voluto (1).

Ma che uomo era Sestio! Che scrittore vigoroso e ardito, e come diverso da tanti filosofi che scrivendo siedono in cattedra, discutono, cavillano, e non danno all'anima alcun vigore perchè non ne hanno! A leggere Sestio — son parole di Seneca — si sente ch'è pieno di vita e di vigore, uno spirito libero e superiore, uno che ha virtù d'ispirarti sempre una gran fiducia in te stesso! In qualunque stato d'animo, quando si legge il suo libro, si sfiderebbe la fortuna e si avrebbe la forza di lottare contro qualsiasi ostacolo! Poichè egli ha questo grande merito, che, pur mostrandoti tutta la grandezza della felicità suprema, non ti fa disperare di raggiungerla: egli la mette bensì molto in alto, ma in luogo accessibile a chi la voglia conquistare, sì che ammirandola tu speri (2). Quale più alta lode

(1) Plinio, *Naturalis Historia*, XVIII, 68, 9-10: « *Ferun Democritum, qui primus intellexit ostenditque cum terris caeli societatem, spernentibus hanc curam eius opulentissimis civium, praevista olei caritate ex futuro Vergiliarum ortu.... magna tum vilitate propter spem olivae, coemisse in toto tractu omne oleum, mirantibus qui paupertatem et quietem doctrinarum ei sciebant in primis cordi esse. Atque ut apparuit causa, et ingens divitiarum cursus, restituisse mercem anxiae et avidae dominorum poenitentiae, contentum ita probasse opes sibi in facili, quum vellet, fore. Hoc postea Sextius e romanis sapientiae adsectatoribus Athenis fecit eadem ratione* ».

(2) Seneca, *Epistola* LXIV: « *Lectus est deinde liber Quinti Sextii patris; magni, si quid mihi credis, viri, et, licet neget, Stoici. Quantus in illo, Dii boni, vigor est, quantum animi! Hoc non in omnibus philosophis invenies. Quorumdam scripta clarum*

per un uomo, di questa entusiastica esaltazione fatta da Seneca?

E i suoi insegnamenti poi quanto erano sentiti e profondi, altrettanto erano semplici ed efficaci. Vuoi tu persuadere un uomo della bruttezza dell'ira? egli ammaestrava: portalo, mentr'è adirato, innanzi a uno specchio e fa che vi si veda riflesso; poi fagli intendere che s'ei vedesse a quel modo anche l'orridezza dell'anima sua sconvolta ed agitata ne sarebbe atterrito (1). Della onestà e della virtù egli ebbe così alto e giusto concetto che sostenne l'uomo

---

habent tantum nomen, cetera exsanguia sunt. Instituunt, disputant, cavillantur: non faciunt animum, quia non habent. Quum legeris Sextium, dices: Vivit, viget, liber est, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae. In quacumque positione mentis sim; quum hunc lego, fatebor tibi, libet omnes casus provocare, libet exclamare: Quid cessas, Fortuna? congredere! paratum vides. Illius animum induo, qui quaerit ubi se experiatur, ubi virtutem suam ostendat,

Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem.

Libet aliquid habere, quod vincam, cuius patientia exercear. Nam hoc quoque egregium Sextius habet, quod et ostendet tibi beatae vitae magnitudinem, et desperationem eius non faciet. Scies illam esse in excelso, sed volenti penetrabilem. Hoc idem virtus tibi ipsa praestabit, ut illam admireris, et tamen speres ».

(1) Seneca, *De ira*, lib. II, cap. 36: « *Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit aspexisse speculum; perturbavit illos tanta mutatio sui: velut in rem praesentem adducti non agnoverunt se, et quantulum ex vera deformitate imago illa speculo repercussa reddebat? animus si ostendi, et si in ulla materia perlucere posset, intuentes nos confunderet, ater maculosusque, aestuans, et distortus, et tumidus. Nunc quoque tanta deformitas eius est per ossa carnesque, et tot impedimenta, effluentis: quid si nudus ostenderetur?* etc.

onesto non per altro essere inferiore al sommo Giove, che per avere una virtù meno stabile e duratura; ma per tutto il tempo in cui si conservi onesto essere altrettanto felice quanto Giove, non essendovi tra la perfezione e quindi la felicità umana e la divina differenza se non di durata. Ond'è che egli potè veramente additare ai volonterosi il bel cammino della virtù ed esclamare: « *Di qui si monta alle stelle! di qui: seguendo frugalità, temperanza, fortezza* » — e non già (par quasi sottintendere) per decreto di popolo o di senato! — e potè confortare anche all'ascesa, persuadendo che gli dei aiutano i buoni stendendo ad essi la mano. . . . (1).

---

(1) Seneca, *Epistola* LXXIII: « *Solebat Sextius dicere,* « *Iovem plus non posse, quam bonum virum* ». *Plura Iupiter habet, quae praestet hominibus; sed inter duos bonos non est melior, qui locupletior: non magis, quam inter duos, quibus par scientia regendi gubernaculum est, meliorem dixeris, cui maius speciosiusque navigium est. Iupiter quo antecedit virum bonum! Diutius bonus est. Sapiens nihilo se minoris aestimat, quod virtutes eius spatio breviore clauduntur. Quemadmodum ex duobus sapientibus, qui senior decessit, non est beatior eo, cuius intra pauciores annos terminata virtus est: sic Deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate. Non est virtus maior, quae longior. Iupiter omnia habet; sed nempe aliis tradidit habenda. Ad ipsum hic unus usus pertinet, quod utendi omnibus causa est: sapiens tam aequo omnia apud alios videt contemnitque, quam Iupiter, et hoc se magis suspicit, quod Iupiter uti illis non potest, sapiens non vult. Credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti:* « *Hac itur ad astra! hac, secundum frugalitatem; hac, secundum fortitudinem!* » *Non sunt Dii fastidiosi, non invidi; admittunt, et ascendentibus manum porrigunt. Miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit; immo, quod propius est, in homines venit. Nulla sine Deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt; quae si bonus cultor excipit,*

Questa sicura fede, questa virile forza di pensiero suscitatrice di virtù, era la nota caratteristica degli scritti di Sestio, di quest'uomo profondo, che filosofava scrivendo in greco con gravità romana, e che paragonava l'uomo sapiente, cinto di tutte le buone energie del suo animo, a un esercito che, in paese nemico, marcia compatto e pronto alla battaglia (1).

Ed esercitando sui migliori uomini di Roma, come per esempio quel *Lucio Crassizio* di cui parla Svetonio (2),

similia origini prodeunt; et paria his, ex quibus orta sunt, surgunt: si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris, necat, ac deinde creat purgamenta pro frugibus ».

(1) Seneca, *Epistola* LIX : « *Sextium ecce quam maxime lego, virum acrem, graecis verbis, romanis moribus philosophantem. Movit me imago ab illo posita : ire quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum. Idem, inquit, sapiens facere debet; omnes virtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint, et ad nutum regentis sine tumultu respondeant. Quod in exercitibus his, quos imperatores magni ordinant, fieri videmus, ut imperium ducis simul omnes copiae sentiant, sic dispositae, ut signum ab uno datum, peditem simul equitemque percurrat ; hoc aliquanto magis necessarium esse nobis Sextius ait. Illi enim saepe hostem timuere sine causa ; tutissimumque illi iter, quod suspectissimum fuit. Nihil stultitia pacatum habet ; tam superne illi metus est, quam infra; utrumque trepidat latus ; sequuntur pericula, et occurrunt; ad omnia pavet ; imparata est, et ipsis terretur auxiliis. Sapiens autem, ad omnem incursum munitus est et intentus: non si paupertas, non si luctus, non si ignominia, non si dolor impetum faciat, pedem referet. Interritus et contra illa ibit, et inter illa. Nos multa alligant, multa debilitant; diu in istis vitiis iacuimus ; elui difficile est: non enim inquinati sumus, sed infecti* ».

(2) Nel *De illustr. grammat.*, § 18, rammenta di lui che « *ad Q. Sextii philosophi sectam transiisse dicitur* ». Alcuni codici però invece di *Q. Sextii* leggono *Q. Septimii.*

questa sua efficace robustezza di pensiero, e affascinandoli col vigore della sua persuasione e con la nobiltà della sua vita, sdegnosa d'ogni viltà e d'ogni bassezza, potè far sorgere quella « *romani roboris secta* », di cui abbiamo fatto già cenno e che, se fu subito soffocata, ebbe tuttavia dei seguaci e prosecutori isolati, come *Sozione di Alessandria,* che fu maestro anche di Seneca (1), *Cornelio Celso* (2),

(1) Di lui parla Lattanzio, *Divin. institut.* lib. VI, § 24. Vedi anche Gellio, *N. A.*, I, 8. Nella interessante *epistola 108*, Seneca, parlando di sè al suo Lucilio, gli dice come oltre all'avere imparato ad astenersi per sempre dalle ostriche, dai funghi, dai profumi, dal vino, dai bagni, e ad usar materassi duri, aveva anche incominciato, da giovane, ad astenersi dalla carne, e ciò per gli insegnamenti di *Sozione*, che dimostrava la inutilità e i danni di questo cibo, valendosi, oltre che degli argomenti di Pitagora e di Sestio, anche di ragioni proprie. Riporto quasi per intero il passo di Seneca, che suona così : « *Quoniam coepi tibi exponere quantum maior impetu ad philosophiam iuvenis accesserim, quam senex pergam, non pudebit fateri, quem mihi amorem Pythagorae iniecerit Sotion. Docebat, quare ille animalibus abstinuisset, quae postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magnifica. Hic etc.... At Pythagoras..... Haec quum exposuisset Sotion et implesset argumentis suis: Non credis, inquit, animas in alia corpora atque alia describi, et migrationem esse quam dicimus mortem? Non credis in his pecudibus ferisve aut aqua mersis illum quondam hominis animum morari? Non credis nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem? nec tantum caelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per vices ire, et animos per orbem agi? Magni ista crediderunt viri. Itaque iudicium quidem tuum sustine: ceterum omnia tibi integra serva. Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est, si falsa frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est? Alimenta tibi leonum et vulturum eripio. His instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo, sed dulcis...* »

(2) Quintiliano, Lib. X, 1, 124 : « *Scripsit non parum multa Cornelius Celsus, Sextios secutus, non sine cultu ac nitore* ».

Papirio Fabiano (1), *Moderato di Cadice* (2) ed altri.

I Sestii dei quali abbiamo notizia furono due: il primo quello di cui si è parlato finora, che sarebbe vissuto al tempo di Augusto e anche di Cesare, se, come dice *Seneca,* rifiutò il laticlavio « *divo Iulio dante* » (3), e avrebbe pure, secondo il surriferito passo di *Plinio* (4) dimorato, non sappiamo quando nè per quanto tempo, in Atene; l'altro, suo figlio, anch'esso di prenome Quinto, che proseguì l'insegnamento paterno, che fu ritenuto, sebbene a torto, autore delle sentenze filosofiche note sotto il nome di *Sesto pitagorico* (5), della cui vita infine non sappiamo assolutamente nulla.

Ora, di qual dottrina furono maestri questi filosofi, solitari ricercatori di verità in un mondo di gaudenti e di tristi?

---

(1) Seneca, *Epist.* C.; cf. Seneca il retore al lib. II delle *Controversie*, prefaz.

(2) Questo filosofo pitagorico visse al tempo di Nerone, fu famoso per i suoi insegnamenti intorno alla scienza simbolica dei numeri, fu maestro di *Lucio Etrusco* (v. Plutarco, *Quaest. Conviv.* VIII, 7) e scrisse un'opera voluminosa intorno alla dottrina pitagorica (V. Porfirio, *Vita di Pitag.* p. 33 ed. Nauck; Stefano Bizantino e Suida, sotto la voce Γάδειρα). Cfr. pure Porfirio, *Vita di Plotino* c. 20 e S. Gerolamo, *Adv. Rufinum* III.

(3) *Epist.* XCVIII già citata. Di un Sestio, filosofo *pitagorico*, che fiorì ai tempi d'Augusto, parla Eusebio (*Chron.*, all' olimpiade 195. 1 = 1 d. C.). Dobbiamo dunque ritenere il nostro Sestio vissuto press'a poco fra il 70 a. C. e il 5 d. C.

(4) *Natur. Hist.*, XVIII, 68, 10.

(5) Vedile nella collezione del Müllach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Parigi, Firmin-Didot, vol. I (1875) p. 522 e vol. II (1881) pp. 116-117, e leggi, a proposito della paternità di esse, oltre a ciò che ne dice lo stesso Mullach v. II, pp. XXXI sg.), anche l'esauriente discussione che fa lo Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. IV, III ediz. (Leipzg 1880), pp. 679 e 681 nota.

Essi ebbero intanto una propria dottrina psicologica, se, come riferisce *Claudiano Mamerte* (1) spiegarono che l'anima è « una certa forza incorporea, illocale e inafferra-« bile, che, essendo capace senza spazio, assorbe e contiene « il corpo ». Ma questo evidentemente è troppo poco per determinare a che scuola essi appartennero. È ben vero che *Seneca,* come abbiamo già veduto riferisce (nella *Epistola* LXIV) che « volere o no » *(licet neget),* il padre Sestio era uno *stoico;* ma quel « volere o no » ci fa comprendere che in realtà Sestio non si professava stoico. E infatti qualche altra testimonianza lo dice *pitagorico* (2), e tale lo proverebbero non solo le sue conoscenze astrologiche, dimostrate dalla famosa esperienza dell'olio, ma altresì alcune abitudini della sua vita, come quella di fare alla fine di ogni giorno l'esame di coscienza (3) e quella di astenersi dai cibi carnei (4), l'una e l'altra, com'è ben noto, proprie dei seguaci del Pitagorismo. Senonchè, riguardo a quest'ultima è da notare che Sestio non la giustificava, come Pitagora,

---

(1) *De statu animae*, II, 8: « ... *Romanos etiam, eosdemque philosophos testes citamus, apud quos Sextius pater, Sextius filius propenso in exercitium sapientiae studio apprime philosophati sunt, atque hanc super omni anima attulere sententiam. Incorporalis, inquiunt, omnis est anima et illocalis atque indeprehensa vis quaedam; quae sine spatio capax corpus haurit et continet* ».

(2) V. pag. preced., nota 3.

(3) Seneca, *De ira*, lib. III, c. XXXVI, 2: « *Faciebat hoc Sextius ut consummato die, quum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: Quod hodie malum tuum sanasti? cui vitio obstitisti? qua parte melior es?* ».

(4) A questo proposito, oltre alla *Ep.* CVIII di Seneca riportata nella nota seguente, si suol citare il passo, conservatoci da Origene, « (*contra Celsum* », lib. VIII, p. 397 ed. di Cambridge), che suona: « Il cibarsi di carni è indifferente, ma l'astenersene è più conforme a ragione ». Tale sentenza però è di Sesto pitagorico, non già del nostro Sestio.

con la dottrina della metempsicosi, ma con argomenti che ai Romani dovettero parer più ragionevoli, perchè meno astrusi: « gli uomini, egli infatti insegnava, hanno altri « alimenti, senza bisogno di nutrirsi di sangue; e poi ci « si abitua alla crudeltà provando piacere nel divorar della « carne; si deve dunque ridurre al minimo ciò che può « alimentar la lussuria » e concludeva dicendo che « la « varietà dei cibi è contraria alla salute e innaturale per « i nostri corpi » (1).

Ci sembra quindi lecito di poter affermare che i Sestii non furono nè stoici nè pitagorici, ma ebbero un proprio sistema, eclettico quasi senza dubbio, con prevalenza di elementi pitagorici; e che questo loro sistema non fu nè inorganico, nè dubitoso (come quello degli accademici dell'ultima maniera) nè materialista (come l'epicureo), sibbene avvivato da una profonda fede, illuminato da una chiara luce spirituale e fondato su convinzioni ben salde e su opinioni precise e indubitabili; un sistema d'idee insomma, che non era una più o meno piacevole distrazione o un'oziosa occupazione dell'intelletto, ma una vera e propria forza organizzatrice e ordinatrice della vita, e per ciò appunto destinato a raccogliere pochi seguaci e a vivere per tempo assai breve, in quella sentina di ambizioni, di corruzioni, di violenze, di immoralità, che era divenuta la grande Roma nel trapasso dalla repubblica all'Impero.

---

(1) Seneca, *Epist.* CVIII: « *hic (Sextius) homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat, et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae, colligebat bonae valetudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus* ».

CAPITOLO QUARTO

Pitagora e le sue dottrine negli scrittori latini del primo secolo avanti Cristo.

I.

Lucrezio e il poema « Della Natura »

1. Lucrezio e il poema Della Natura. — 2. Epicuro contro Pitagora a proposito di immortalità dell'anima e di metempsicosi. — 3. Accenni alla metempsicosi nel proemio del primo canto. Il sogno di Ennio. — 4. Polemiche intorno all'anima nel terzo canto: la dottrina dell'anima-armonia. — 5. Argomenti epicurei contro la preesistenza dell'anima e la metempsicosi. — 6. Insussistenza del timore della morte nell'ipotesi della reincarnazione. — Riassunto e conclusione.

1. — Poichè si è visto come, dopo Nigidio, i Sestii cercarono di restaurare in Roma il culto del Pitagorismo, non sarà certo inutile indagare quali tracce esso aveva lasciato di sè nella letteratura romana del primo secolo avanti Cristo, siano esse vere e proprie trattazioni sistematiche o semplici notizie incidentali: così infatti potremo non solo farci un'idea del giudizio che ne fecero gli scrittori di quel

tempo, ma ci si offrirà anche il modo di esporne e chiarirne qualcuno dei punti più importanti o di metterne in luce gli aspetti più notevoli.

Certo, in un'età nella quale le più svariate credenze religiose e i più diversi sistemi di filosofia affluendo in Roma da ogni parte del mondo, e specialmente dalla Grecia e dall'Asia, vennero a poco uniformandosi per vicendevole influsso e preparando così il terreno che doveva di lì a non molto accogliere e far germogliare il seme della nuova fede cristiana, non è facile sceverare e seguire uno per uno i vari indirizzi di pensiero; massime poi quelli che, come la filosofia pitagorica, essendo molto antichi e avendo avuto larga diffusione e gran numero di seguaci, trasmisero parte dei loro principii alle speculazioni filosofiche posteriori. Ma un poco di diligenza e di pazienza ci permetterà almeno di raccogliere tutti quei passi di scrittori latini dell'ultimo periodo repubblicano nei quali si fa esplicita menzione di Pitagora, e di esaminare altresì quei luoghi in cui, senza nominarlo, si accenna però a dottrine e a pratiche di vita che appartennero indubbiamente, per concorde consenso dell'antichità, al sistema del filosofo di Samo.

Incominceremo pertanto dal poema di Lucrezio, che fu, come tutti sanno, il più mirabile tentativo di elaborazione poetica in lingua latina di un sistema filosofico greco, e precisamente del sistema epicureo. Altri felici tentativi di esporre in versi dottrine di filosofi greci erano bensì stati fatti da Appio Claudio, da Ennio, da qualche altro, ma per brevi trattazioni; sì che Lucrezio — pur conscio della grandezza del cantore degli *Annales* — potè ben affermare con legittimo orgoglio di essere il primo a tentare di esprimere poeticamente, nella lingua del Lazio e dell'Italia romana, non ancora assueta alle sottigliezze, alla profondità, alla precisione del linguaggio filosofico, le speculazioni dei Greci.

Il poema *Della Natura* infatti non solo espone con ordine sistematico la complessa dottrina di Epicuro intorno all'essere delle cose in generale, all'infinità dell'universo, ai moti e alle forme atomiche, alla natura, composizione e mortalità dell'anima, alle cause delle sensazioni e delle funzioni fisiologiche, alle origini del mondo e della vita vegetale e animale, alle cause dei fenomeni meteorici e tellurici, ma discute anche, perchè abbiano più sicuro fondamento i principii della dottrina epicurea, le opposte e diverse dottrine di altre scuole filosofiche, e combatte le argomentazioni contrarie e le obiezioni possibili degli avversari.

Di questa opera dunque, costruttiva in quanto elabora su fondamenti nuovi, e polemica in quanto combatte e distrugge principii vecchi o diversi, è ben naturale che noi dobbiamo tener presente soprattutto la parte polemica, per vedere se e quanto in essa il poeta — e prima di lui Epicuro — abbia tenuto conto delle dottrine di Pitagora.

2. — Ora, su due punti essenzialmente il poeta discute e lotta ad oltranza contro indirizzi di pensiero diversi dal suo: sulla teoria atomica e sulla teoria dell'anima. E a proposito della prima combatte e confuta esplicitamente, nominandoli, Eraclito, Empedocle, Anassagora. Del filosofo di Samo invece non fa il nome neppure una volta, nè qui nè in altra parte dei poema; ma ciò non toglie che un attento esame del poema stesso non ci permetta di scoprire dove e quando, pur senza dirlo, il poeta pensi a combattere i principii della filosofia pitagorica.

È ben nota, in verità, la disistima che Epicuro ebbe per la matematica; il che parrebbe che dovesse farci escludere senza altro qualsiasi considerazione, da parte di lui, per un sistema che aveva studiato e rappresentato sotto l'aspetto numerico il mondo, e nel quale le ricerche matematico-musicali avevano tanta parte. In realtà però possiamo escludere a priori soltanto questo: che Epicuro tenesse presenti in qualche modo le dottrine della scuola italica nella parte *fisica* del suo sistema. E infatti lo studio del poema di Lucrezio conferma senz' altro questa induzione; tanto nella parte teorica che in quella polemica dei primi due canti, che contengono l' esposizione e lo svolgimento dei principii epicurei intorno al mondo e alla materia, e la teoria atomica, manca affatto qualsiasi accenno, anche indiretto e lontano, alle dottrine pitagoriche.

Ma queste, oltre al mondo fisico, governâto dal numero e dall' armonia, abbracciavano anche il metafisico (anima e dei), e quanto all' anima, pur considerando anche di questa l' aspetto numerico e musicale, sviluppavano soprattutto il concetto della sua eternità: non mai nata, perchè esistente *ab aeterno*, essa vive, perenne e immortale, attraverso un ciclo indefinito di vite terrene (metempsicosi). Sotto questo aspetto pertanto la filosofia di Pitagora dovette pure essere tenuta in qualche considerazione da Epicuro, se scopo fondamentale della sua speculazione fu di combattere i due grandi timori onde nasce l' infelicità umana, cioè il timore della morte e quello degli dei, e se, per vincere il primo, difese con tutte le armi della logica il principio della materialità e della mortalità dell'anima. Non risalivano forse in gran parte alla filosofia pitagorica la dottrina platonica e le speculazioni stoiche intorno alla origine divina e all'immortalità dell' anima? E la filosofia pitagorica non si uniformava forse, spiegandole e chiarendole, alle più inveterate superstizioni, alle più profonde convinzioni, alle più diffuse credenze religiose degli uomini?

Se Epicuro avesse avuto solo lo scopo della costruzione teorica del suo sistema, sarebbe stato sufficiente che, accettata da Democrito la teoria atomica e fattane l' applicazione al mondo fisico, l' estendesse, come fece realmente, al mondo psichico (per lui l' anima constava infatti d' un aggregato d'atomi sensiferi), per trarne la conseguenza della mortalità dell' anima o, più precisamente, del necessario dissolversi dei suoi atomi alla morte del corpo. Ma, giova ripeterlo, egli volle anche soprattutto combattere il timore della morte, il quale nasce, secondo lui, dal pensiero — alimentato dalle superstizioni religiose, e dalle favole dei poeti e dei vati — che, morto il corpo, l'anima sopravviva. Ora, fra le varie forme di tale credenza una ve n' era — largamente diffusa dalla religione, dai misteri, da oscure predizioni sibilline, da filosofi e da poeti — secondo la quale l' anima non solo continuava ad esistere, ma poteva, ad intervalli, rivivere in nuovi corpi e ritessere più d' una volta la trama della vita terrena: insomma l'antichissima credenza nella metempsicosi. E per di più questa credenza, anche nei termini strettamente epicurei, poteva in un certo senso (come vedremo) apparire ammissibile, in quanto cioè, nell' infinità del tempo e nel perpetuo dissolversi e ricomporsi degli atomi materiali, era ben lecito ammettere come possibile il ricostituirsi dell' identico conglomerato atomico che ricreasse di nuovo il medesimo corpo e la medesima anima. Data dunque questa possibilità teorica, si comprende che Epicuro o i suoi seguaci dovessero esaminarla anche

al lume della logica interna del loro sistema, per dedurne le loro conseguenze in rapporto alle due questioni dell'eternità dell'anima e del timore della morte.

Tanto ciò è vero, che Lucrezio svolge appunto in modo ampio ed esaurientissimo tale ipotesi e tale discussione polemica, là dove vuol dimostrare la mortalitá dell'anima e la vanità del temere la morte.

3. Ma prima di esaminare ed analizzare questa parte del poema che si riallaccia così strettamente con la dottrina pitagorica, è necessario premettere che già al principio del primo libro, in quel mirabile e tormentato proemio dove il poeta espone le ragioni, l'ordine e la materia della sua trattazione, è fatto cenno delle varie credenze e opinioni intorno all'anima e dell'importanza capitale che la soluzione del problema psicologico ha, nel sistema epicureo, in ordine alla necessità di sradicare dall'animo umano il timore della morte.

E questo cenno, sia in sè stesso, sia per il ricordo che ad esso si collega del famoso sogno di Ennio, ha pure importanza per il nostro tema.

Per rassicurare infatti Memmio — al quale il poema è dedicato — che potrebbe dubitare, accettando la dottrina epicurea, di commettere atto di scellerata empietà, Lucrezio dimostra che anzi la religione fu causa che gli uomini commettessero delitti nefandi, come il sacrificio d'Ifigenia in Aulide (vv. 80-101). E poi soggiunge che, vinto anche il timore degli dei, può tuttavia rimaner sempre quell'altro timore, che è alimentato dalle spaventose favole dei poeti sulla vita d'oltretomba, da sogni e da apparizioni, e trova la sua ragion d'essere nell'ignoranza umana intorno alla vera natura dell'anima (vv. 102-

126). Di qui pertanto la necessità di studiare — insieme con la natura delle cose celesti, degli dei e della materia — anche il problema dell'essenza dell'anima e della natura dei sogni e delle visioni (vv. 127-135).

E precisamente nei versi 112-126 si accenna in particolare alle varie dottrine intorno all'origine dell'anima e intorno alla sorte che le tocca quando muore il corpo:

112 *Ignoratur enim quae sit natura animai,*
nata sit, an contra nascentibus insinuetur,
et simul intereat nobiscum morte dirempta,
115 *an tenebras Orci visat vastasque lacunas,*
an pecudes alias divinitus insinuet se,
Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno
detulit ex Helicone perenni fronde coronam,
per gentis Italas hominum quae clara clueret;
120 *etsi praeterea tamen esse Acherusia templa*
Ennius aeternis exponit versibus edens,
quo neque permanent (1) *animae neque corpora nostra,*
sed quaedam simulacra modis pallentia miris;
unde sibi exortam semper florentis Homeri
125 *commemorat speciem lacrimas effundere salsas*
coepisse et rerum naturam expandere dictis (2).

Quanto all'origine dell'anima, Epicuro sosteneva che essa era nativa (*nata*); ma altri invece la credeva entrata già fatta nel corpo al momento della nascita *(an contra*

(1) Mi pare qui perfettamente accettabile la lezione già proposta dal Göbel *(permanent* è cong. pres. da *permanare*), che è la più ragionevole correzione del *permaneant* dato dai codici. Nè so vedere in qual modo tale correzione urti, come dice il Giussani, contro il senso di *permanare*.

(2) In questi versi, come in quelli che citerò più innanzi, mi attengo alla lezione e alla grafia data dal Giussani *(De rerum natura*, Torino, Loescher, 1896-1898*)*.

nascentibus insinuetur). Quanto alla sorte che l' aspettava al morire del corpo le opinioni invece erano tre: l'epicurea, che l' anima si dissolvesse col dissolversi degli atomi corporei (*simul intereat nobiscum morte dirempta*); la popolare, che scendesse all' Orco, o Ade o Averno (*tenebras Orci visat vastasque lacunas*); la pitagorica, che passasse per virtù divina nel corpo di altri animali (*pecudes alias divinitus insinuet se*). Le due ultime però non erano in contraddizione fra loro; tanto è vero appunto che Ennio, nel sogno famoso degli Annali, pur esponendo la teoria pitagorica, ammise altresì l' esistenza dell'Ade e dei templi Acherontei, ai quali però discendeva non già l' anima (questa passava — subito? — in altri corpi), ma un' ombra, come a dire un doppio, dell'anima stessa, di mirabile pallore: come quella precisamente che egli narrava gli fosse apparsa nel sogno — doppio dell' anima del divino Omero — che, piangendo amare lagrime, gli svelò l'essere delle cose.

È dunque evidente, per questo accenno alla dottrina psicologica epicurea in contrapposizione con quella di altri filosofi ed anche di Pitagora, che nel terzo libro di Lucrezio dobbiamo trovare discussa in qualche modo — e lo è infatti esaurientemente — la teoria pitagorica della metempsicosi (1).

4. Ma non v' è forse cenno d' un' altra concezione che fu propria di Pitagora e dei suoi seguaci; voglio dire della concezione dell' anima-armonia?

(1) La cosa, del resto, è tanto più evidente se si pensi che Lucrezio compose verosimilmente questa parte del proemio del primo libro, *quando già aveva composto il terzo.* Si veda in proposito la paziente e lucida analisi del Giussani vol. II, pag. 4-5).

È un fatto che il poeta, nel terzo canto, prima di accingersi a determinare la natura materiale - atomica dell' anima nelle sue due distinzioni di *animus* ed *anima*, confuta una dottrina — certo ancor diffusa ai suoi giorni — che negava l' esistenza dell' anima, o meglio le negava una consistenza sua propria, non pure extracorporea, ma nel corpo stesso, concependola soltanto come una specie di armonia delle funzioni organiche:

98 *sensum animi certa non esse in parte locatum,*
verum habitum quendam vitalem corporis esse,
100 *harmoniam Grai quam dicunt, quod faciat nos*
vivere cum sensu, nulla cum in parte siet mens:
ut bona saepe valetudo cum dicitur esse
corporis, et non est tamen haec pars ulla valentis,
sic animi sensum non certa parte reponunt.

Ora chi, prima di Epicuro, aveva svolto cosiffatta dottrina, che anche ai tempi di Platone e di Aristotile era tanto diffusa da far sentire all' uno e all' altro (1) la necessità di confutarla? Pitagora e i suoi seguaci, e specialmente, fra questi, Filolao (2), avevano bensì accettato e svolto il concetto dell' anima-armonia; ma che però tale concetto non potesse avere pei Pitagorici il senso datogli

(1) Platone, *Fedone*, c. XXXVI e XLI - XLV; Aristotile, *Dell'anima*, I, 4. Dopo Aristotile la svolsero ancora, accettandola e difendendola, Aristosseno tarentino (Cicerone, *Tusculane*, I, 19) e Dicearco di Messina (Cicerone, *ibidem*, I, 20).

(2) La si fa risalire veramente a Parmenide e a Zenone d' Elea (Diog. Laerzio IX, 29); ma che debba riconoscersi anche come propria di Pitagora e di Filolao dimostrò già il Boeckh nel suo *Philolaos*, (p. 177); tanto è ciò vero che nel dialogo platonico chi la espone è Simmia, *discepolo di Filolao,* ed Echecrate *pitagoreo* la riconosce per propria dottrina (*Fedone*, c. XXXVIII).

qui da Lucrezio e neppure quello datogli da Simmia nel dialogo di Platone, è appena necessario di dire, se esso si accordava — nel sistema di quella scuola — con l'altro della metempsicosi, ossia con il concetto della preesistenza e immortalità dell' anima stessa. L'ironia lucreziana dunque dei versi 131-135:

> *... redde harmoniai*
> *nomen, ad organicos alto delatum Heliconi*
> *— sive aliunde ipsi porro traxere et in illam*
> *trastulerunt, proprio quae tum res nomine egebat —*
> *quidquid id est habeant. .*

— come le argomentazioni di Socrate nel Fedone — erano volte non contro la teoria di Pitagora, ma contro quella interpretazione e limitazione materialistica di essa, per cui l' anima era ridotta a semplice *funzione* del corpo. Ed è ben naturale che — così limitata e interpretata — la combattessero, insieme con gl' idealisti platonici, anche i materialisti epicurei: poichè per gli uni rappresentava la negazione della essenza individuale e quindi della immortalità dello spirito, e per gli altri, significava l' inesistenza di quella quarta sostanza atomica (la sostanza sensoriale) onde essi concepivano costituita (insieme con le altre tre sostanze elementari aria, freddo e caldo) l' anima umana (1). Si comprende quindi che Lucrezio, prima di

(1) Per Epicuro l' anima è bensì nativa e mortale, ma è però, fin che vive il corpo, sostanziata di materia atomica ed è parte dell' essere umano — nè più nè meno di quel che ne siano parte le mani, i piedi, gli occhi, ecc. (Lucr. III, 94-97) — e localizzata nel petto, di dove si diffonde per tutto il corpo, è adibita alla recezione dei moti e delle immagini sensoriali e alle funzioni intellettuali: sì che ammettendo la teoria dell'anima-armonia veniva a cadere tutta la teoria psicologica degli atomi sensiferi, delle im-

accingersi alla esposizione della teoria psicologica, confutasse questa dottrina, che non solo negava all' anima una sua localizzazione nel corpo, ma veniva in ultima analisi a negarne l' esistenza (1).

5. Dimostrata la materialità dell'animo (vv. 94-416), Lucrezio passa a dar le prove — ventotto in tutto — della sua mortalità. Ora vi è un gruppo di queste che combattono il concetto della immortalità sotto l' aspetto non già del persistere dell' anima dopo la morte, ma del suo preesistere alla nascita del corpo e della possibile pluralità delle sue esistenze terrene (vv. 668-710, 711-738, 739-766, 774-781).

Qui siamo evidentemente nel campo della metempsicosi, e occorrerà quindi esaminare quest' altro centinaio di versi.

Veramente non soltanto i Pitagorici — con la dottrina della metempsicosi — ammisero, fra gli antichi, un' esistenza pre-terrena dell' anima, ma anche Platone e gli Stoici; e inoltre, come ho già osservato più volte, tale dottrina non fu che la elaborazione filosofica d' una credenza largamente diffusa nelle leggende popolari, nella poesia, nell' arte, e rafforzata se non derivata, dagli in-

magini, dei sogni, delle visioni, delle allucinazioni (anche queste vere immagini materiali) che l' anima riceve dal di fuori, ma non produce essa stessa.

(1) Cicerone infatti, parlando di Aristosseno e di Dicearco, dice appunto che essi con la loro teoria venivano a dimostrare « *nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari, neque in homine inesse animum vel animam nec in bestia* » (*Tusc.*, I, 21), e più esplicitamente più sotto (31): « *Dicearchus quidem et Aristoxenus.... nullum omnino animum esse dixerunt* ».

segnamenti religiosi che s' impartivano nei Misteri. Sì che gli argomenti di Lucrezio — possiamo affermarlo con sicurezza — non sono *esclusivamente* contro i Pitagorici. Ma poichè Pitagora, se anche trovò già nei Misteri e fra il popolo tale credenza, e se pure la derivò, come vogliono, dall' Egitto, fu veramente il primo che le diede veste filosofica, e su di essa fondò il suo sistema dottrinario, dal quale mossero, dopo di lui, e Platone e gli altri, così dobbiamo pur esaminare le ragioni del poeta epicureo, che venivano, in sostanza, a battere in breccia ed a scalzare uno dei capisaldi della filosofia pitagorica.

Gli argomenti che Lucrezio adduce contro l' opinione della preesistenza dell'anima sono quattro, svolti in quattro successivi e continui gruppi di versi, e rincalzati poi — dopo conchiusa questa parte fondamentale della sua trattazione — nella meravigliosa invettiva contro il timore della morte.

a) Il primo argomento (vv. 668-676) è desunto dalla mancanza in noi di ogni ricordo dell' esistenza anteriore alla nascita (1): se la nostra anima è esistita un' altra volta e quindi è entrata nel corpo al momento della nascita (2), perchè non siamo assolutamente in grado di ricordarci del tempo trascorso e non serbiamo in noi qualche ri-

(1) C' è bisogno di rammentare che appunto dalla realtà di tale ricordanza — rappresentata non già dalla reminiscenza di particolari di una anteriore vita terrena, ma dalla inoppugnabile e incontrovertibile esistenza delle idee innate nella mente di ciascun uomo — Platone deduceva la necessità d'un'anteriore esistenza dell' anima e quindi della sua immortalità? (Vedansi nel *Fedone* i capitoli 18-22).

2) È, come si vede, lo svolgimento di quel che ha accennato nel verso 113 del proemio al primo canto.

membranza delle nostre azioni passate? Dunque l'anima ha mutato così da potere perdere interamente la facoltà di ricordare le proprie vicende? Se così è, questo non differisce molto dalla morte; bisogna quindi concludere che l' anima di prima è morta e che quella che abbiamo in questa vita è stata creata proprio in questa vita (1). Ora si noti che il poeta non trae, dalla mancanza della memoria del passato, la conclusione che sembrerebbe legittima: « dunque l' anima non è preesistita »; ma dice soltanto che — dato pure che potesse essere materialmente esistita — il fatto di non serbar coscienza del passato dimostra che ora essa ha cambiato personalità (personalità infatti non è altro che persistere di una medesima coscienza), cioè che è morta da quella che era, per diventare un' altra.

Praeterea si immortalis natura animai
constat et in corpus nascentibus insinuatur,
670 *cur super ante actam aetatem meminisse nequimus*
nec vestigia gestarum rerum ulla tenemus?
nam si tanto operest animi mutata potestas,
omnis ut actarum exciderit retinentia rerum,
non, ut opinor, id a leto iam longiter errat;
675 *quapropter fateare necessest quae fuit ante*
interiisse, et quae nunc est nunc esse creatam.

Insomma in questi versi non si nega la possibilità che siano preesistiti, e quindi che esistano in eterno i componenti materiali dell' anima, ma bensì si nega il persi-

(1) Su questo argomento della mancanza di ogni ricordo, come vedremo fra poco, Lucrezio ritorna ancora, prima con un semplice cenno (al v. 766) e poi più innanzi (vv. 845 e seguenti) accennando alla possibilità della rinascita dell'anima e del corpo.

stere in eterno della coscienza, che, per Epicuro, deriva dai moti atomici dei quattro componenti dell'anima.

D'altra parte, continua il poeta, se l' energia vitale dell'anima entra in noi quando, formato il corpo, usciamo alla luce del mondo, essa dovrebbe vivere non come fa — che si vede che è cresciuta col corpo e con le membra immedesimandosi nel sangue, — ma dovrebbe, non fusa col corpo, vivere a sè come in una prigione. Ora, poichè avviene proprio il contrario — e cioè l' anima è diffusa per tutto il corpo, sì che ogni parte di esso sente, e cresce e si sviluppa col corpo stesso — segno è che non è entrata in esso perfetta, e che, partecipando delle vicende del corpo, nasce (e quindi anche muore) con esso. E ammesso pure che, perfetta e in sè raccolta all' atto di entrare nel corpo, si diffondesse poi subito in ogni sua parte appena entrata, questo equivarrebbe a uno scomporsi e dissolversi per cambiar natura: insomma equivarrebbe a un morire per rinascere tosto altra da quella di prima (vv. 677-710).

b) Un altro argomento pare al poeta di poter trarre dal fatto del formarsi dei vermi onde pullula il cadavere in putrefazione. Se l'anima che li avviva non è costituita, come pensava Epicuro, da residui frammentari dell'anima primitiva, (il che dimostra che l'anima stessa, potendo frazionarsi, è peritura e mortale) bisognerebbe ammettere — ed eccoci ancora alla metempsicosi — che nei vermi si incarnino anime preesistenti; nel qual caso, lasciando pure a parte la stranezza che mille subentrino là di dove una è partita, o esse stesse si formano il proprio corpo dalla materia putrescente, o lo trovano già fatto e vi entrano; ma nella prima ipotesi non si capirebbe perchè, piuttosto che restar libere, dovessero affaticarsi spontanea-

mente a rinchiudersi in un carcere corporeo, dove necessariamente dovranno soffrire; nella seconda varrebbe il ragionamento fatto precedentemente che un' anima non può entrare, intrecciarsi ed espandersi in un corpo già formato senza snaturarsi (vv. 711-738).

720 *quod si forte animas extrinsecus insinuari*
vermibus et privas in corpora posse venire
credis, nec reputas cur milia multa animarum
conveniant unde una recesserit, hoc tamen est ut
quaerendum videatur et in discrimen agendum,
725 *utrum tandem animae venentur semina quaeque*
vermiculorum ipsaeque sibi fabricentur ubi sint,
an quasi corporibus perfectis insinuentur.
at neque cur faciant ipsae quareve laborent
dicere suppeditat, neque enim, sine corpore cum sunt,
730 *sollicitae volitant morbis alguque fameque:*
corpus enim magis his vitiis adfine laborat,
et mala multa animus contage fungitur eius.
sed tamen his esto quamvis facere utile corpus
cui subeant: at qua possint via nulla videtur.
735 *haut igitur faciunt animae sibi corpora et artus,*
nec tamen est utqui perfectis insinuentur
corporibus: neque enim poterunt suptiliter esse
conexae, neque consensus contagia fient.

c) In terzo luogo, se veramente ci fosse la metempsicosi, perchè non dovrebbe, nelle sue peregrinazioni, un'anima di leone, per esempio, capitare in un cervo o quella d'un avoltoio in una colomba, e viceversa, per modo che ne nascessero leoni e avoltoi timidi, cervi e colombe feroci? Invece i caratteri psichici delle singole specie si ereditano e sono costanti in esse al pari dei caratteri fisici. Se l'anima immortale mutasse solo i corpi, questa costanza non vi sarebbe o, almeno, soffrirebbe molte eccezioni. E se, d'altra parte è l' anima che, mu-

tando corpo, muta carattere, allora vuol dire che essa non rimane la stessa, che cambia natura, insomma che muore per rinascere un'altra (vv. 739-751):

Denique cur acris violentia triste leonum
740 *seminium sequitur, volpes dolus, et fuga cervis*
a patribus datur et patribus pavor incitat artus,
et iam cetera de genere hoc, cur omnia membris
ex ineunte aevo generascunt ingenioque,
si non, certa suo quia semine seminioque
745 *vis animi pariter crescit cum corpore toto?*
quod si immortalis foret et mutare soleret
corpora, permixtis animantes moribus essent,
effugeret canis Hyrcano de semine saepe
cornigeri incursum cervi, tremeretque per auras
750 *aëris accipiter fugiens veniente columba,*
desiperentque homines, saperent fera saecla ferarum.
illud enim falsa fertur ratione, quod aiunt
immortalem animam mutato corpore flecti:
quod mutatur enim dissolvitur, interit ergo.

Se poi si volesse invece sostenere la metempsicosi solo entro i limiti di ciascuna specie, e dire che un'anima umana non s'incarna successivamente in altro che in uomini (1), allora si potrebbe sempre chiedere: perchè può, di

(1) Così, a mio avviso, svolse il concetto delle trasmigrazioni dell'anima la scuola pitagorica: limitandolo cioè entro i confini della specie umana. Che se quasi tutte le testimonianze attribuiscono ai seguaci di Pitagora l'interpretazione più lata a cui Lucrezio accenna nei versi or ora citati, tali testimonianze si può dimostrare che o sono esagerate per amor di polemica o di satira, o sono errate per confusione della metempsicosi pitagorica con quella egiziana od orientale in genere, o, in qualche caso, possono spiegarsi dando un significato simbolico al passaggio dell'anima nel corpo di un animale. In tale categoria rientra, per me, la testimonianza di Ennio che, nel sogno già citato degli Annali, fa-

saggia che era, diventare sciocca, dal momento che non s'è mai visto un fanciullo assennato nè un piccolo puledro esperto come un robusto cavallo? Forse che la mente in un corpo tenero, si fa tenera anch'essa? Allora dunque non è immortale se, trasmutando corpo, perde in tal modo la vita e il sentimento di prima (vv. 758-766):

Sin animas hominum dicent in corpora semper
ire humana, tamen quaeram cur e sapienti
760 *stulta queat fieri, nec prudens sit puer ullus,*
762 *nec tam doctus equae pullus quam fortis equi vis?*
scilicet, in tenero tenerascere corpore mentem
confugient, quod si iam fit, fateare necessest
765 *mortalem esse animam, quoniam mutata per artus*
tanto opere amittit vitam sensumque priorem.

d) Infine — e siamo così alla chiusa, di sapore umoristico, di questa serie di argomentazioni contro la preesistenza e la metempsicosi — non è cosa oltremodo ridicola, dice il poeta, che ad ogni accoppiamento e ad ogni parto di animali stiano lì pronte delle anime, e, in numero innumerevole, immortali aspettino membra mortali, e lottino e gareggino a chi prima e di preferenza riesca a penetrare? Se pure non c'è fra le anime il patto che chi prima arriva a volo entri per prima e così non ci sia fra loro nessuna lotta violenta (vv. 774-781):

Denique conubia ad Veneris partusque ferarum
775 *esse animas praesto deridiculum esse videtur,*
expectare immortalis mortalia membra
innumero numero, certareque praeproperanter

cendo esporre dall'anima di Omero la dottrina di Pitagora, le fa anche dire d'essere divenuta un pavone (« pavone » qui significa « cielo »). Perciò credo prettamente pitagorica, e non stoica, la dottrina della metempsicosi che svolge Virgilio nel sesto dell'Eneide.

inter se quae prima potissimaque insinuetur;
si non forte ita sunt animarum foedera pacta,
780 *ut, quae prima volans advenerit, insinuetur*
prima, neque inter se contendant viribus hilum.

6. Qui terminano gli accenni che Lucrezio fa alle credenze e dottrine pitagoriche: ma poichè subito dopo, in quella parte di questo stesso terzo canto in cui si dimostra la vanità del timore della morte, è formulata l'ipotesi della resurrezione della medesima anima nel medesimo corpo, e tale ipotesi è stata da qualcuno identificata con l'analoga dottrina pitagorico-stoica della palingenesi, dobbiamo esaminare anche questo passo.

Continuata e compiuta dunque la dimostrazione della mortalità dell'anima, il poeta ne trae subito la legittima conseguenza che la morte non ci riguarda per nulla (v. 828-829). Come non abbiamo sentito niente di ciò che è accaduto prima della nostra nascita (perchè l'anima nostra non esisteva), così non sentiremo nulla dopo morti, perchè una volta avvenuto il distacco fra corpo ed anima (e la conseguente dissoluzione di questa) noi, che esistiamo solo per l'intima unione di entrambi, non esisteremo e quindi non sentiremo più (vv. 830-840). E giunto a questo punto conclusivo il poeta avrebbe potuto fermarsi, come infatti, sembra, si fermò in una prima redazione del poema, nella quale seguivano a questa dimostrazione i versi 860-867 che la rincalzano. Senonchè più tardi, tornandovi sopra fece un'aggiunta in cui è formulata la suddetta ipotesi, che dobbiamo appunto esaminare (1).

(1) Accetto senz'altro le conclusioni del Giussani, sì per l'interpretazione dei vv. 860-867, sì per la composizione di tutto questo interessante brano. Rimando perciò il lettore all'opera già citata, vol. III, pp. 106-107.

Poichè in essa è detto anzitutto che se pure, dopo avvenuta la separazione, l'anima avesse facoltà di sentire, anche in tal caso la cosa non riguarderebbe punto noi, che siamo solo in quanto anima e corpo sono stretti in un'esistenza unica (vv. 841-844).

La quale ipotesi peraltro (che l'anima senta staccata dal corpo) s'intende bene da tutto quel che il poeta ha detto precedentemente, che non era assolutamente ammissibile (1), perchè fuori del corpo l'anima neppure esiste, consistendo la morte, per lui, nel rompersi del legame tra corpo ed anima e nell'immediato dissiparsi degli atomi di questa, appena rimasta priva del suo coibente.

Ma vi era però un'altra ipotesi, la quale per di più poteva apparire ad alcuno non del tutto in contrasto — come la precedente — con la dottrina epicurea; l'ipotesi cioè di un possibile ricrearsi materialmente identico del nostro essere, anima e corpo. Anche in questo caso però la morte non ci riguarderebbe affatto per l'interruzione della coscienza personale fra le due esistenze. E tale ipotesi appunto il poeta svolge nei versi 845 e seguenti, in questo modo:

(1) Il Giussani ha creduto invece di poter sostenere che l'ipotesi, per quanto strana, non è però in contraddizione assoluta — in astratto — con la teoria epicurea. Ora a me le sue ragioni non sembrano buone, e perciò credo piuttosto che qui Lucrezio abbia formulata un'ipotesi che è interamente al di fuori della dottrina d'Epicuro: come poteva infatti pensare che una qualsiasi persistenza del sentire dell'anima fosse possibile, dopo il distacco dal corpo, se per lui l'anima non poteva assolutamente esistere fuori del corpo che la tiene unita? Perchè dunque Lucrezio ha formulata l'inverosimile ipotesi? Forse unicamente come ipotesi di transizione alla successiva; se pure non si tratta qui di un'argomentazione *per absurdum*.

845 *Nec, si materiem nostram collegerit aetas*
post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est,
atque iterum nobis fuerint data lumina vitae,
pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum,
interrupta semel cum sit repetentia nostri;
850 *et nunc nil ad nos de nobis attinet, ante*
qui fuimus, neque iam de illis nos adficit angor,
nam cum respicias immensi temporis omne
praeteritum spatium, tum motus materiai
multimodis quam sint, facile hoc adcredere possis,
855 *semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta*
haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse:
nec memori tamen id quimus reprehendere mente:
inter enim iectast vitai pausa, vageque
deerrarunt passim motus ab sensibus omnes.

Ora a prima vista questa ipotesi potrebbe apparire identica a quella già formulata nei versi 668-676, dove si fa pur cenno della interruzione della coscienza. Tanto che si è voluto da alcuno vedere in questi versi un'allusione alla dottrina dei Genetliaci, i quali credevano che nello spazio di 440 anni il medesimo corpo e la medesima anima rivivessero insieme (1) e ciò dipendentemente dalla dottrina della palingenesi universale che era propria dei Pitagorici e degli Stoici. Ma in verità qui non si tratta punto di questo, poichè mentre in quei versi si parla del rinascere della medesima anima in nuovi corpi, e nella dottrina dei Genetliaci si parla del ricongiungersi dell'identica anima e dell'identico corpo (nell' un caso e nell' altro però l' anima non ha mai perduto la sua personalità), qui invece si considera il caso di una duplice

(1) Il primo a pensar questo è stato l'editore inglese di Lucrezio, il Munro, il quale cita il passo di S. Agostino (*De civ. Dei* XXII, 28) che ho già riportato al principio del Cap. III.

creazione *ex novo* per accozzamento degli stessi atomi, cioè si considera la possibilità della rinascita d' un identico aggregato atomico corporeo-psichico *nel rispetto della teoria epicurea.* Che poi ciò fosse legittimo e logico è un' altra quistione (1); ma sta di fatto che Lucrezio formula l' ipotesi secondo la logica del sistema di Epicuro.

7. Cosicchè, per riassumere e concludere, abbiamo veduto che il nostro poeta accenna a quattro diverse opinioni intorno all'anima: 1ª) che essa non esiste a sè, ma risulta dall' armonia delle funzioni organiche (teoria di Aristosseno e Dicearco); 2ª) che essa nasce e si distrugge col corpo, ma ha una propria ubicazione nell' organismo umano (nel petto) e risulta di quattro elementi (moto, caldo, freddo, sostanza atomica sensoriale) (teoria epicurea); 3ª) che essa sopravvive al corpo e scende nell'Ade, donde può uscire per apparire agli uomini (credenza popolare); 4ª) che essa, non solo sopravvive al corpo, ma è preesistita ad esso e può incarnarsi più volte. E abbiamo veduto come quest'ultima dottrina, della quale abbiamo fatto particolare esame, fu intesa e interpretata in modi diversi: *a*) l'anima immortale passa attraverso molteplici esistenze, cambiando specie animale (teoria egiziana); *b*) l'anima immortale passa attraverso molteplici esistenze, ma entro i limiti della propria specie e conservando la propria identità personale (teoria pitagorica-platonica-stoica); *c*) l'anima può bensì rinascere, magari nell'identico corpo,

(1) L'ha posta con molta sottigliezza il Giussani (*op. cit.* pagina 105-106). Ma si veda anche quello che osserva in proposito il Pascal nel suo scritto « *Morte e resurrezione in Lucrezio* » pubblicata nella *Riv. di Filologia classica* dell'ottobre 1904 e ristampato nel volume *Graecia capta,* pag. 67 e seguenti.

senza però conservare la propria identità personale (ipotesi (1) epicurea-lucreziana).

La teoria *b* poi alla sua volta fu diversamente sviluppata, poichè vi era chi sosteneva che l' anima potesse bensì reincarnarsi, ma in corpi sempre nuovi; chi invece che si reincarnasse nel medesimo corpo, e ciò in attinenza a una dottrina più generale, anzi universale, secondo la quale non pur l' anima e il corpo umano andavano soggetti a periodici ritorni alla vita, ma tutto l'universo si distruggeva e si ricreava perfettamente identico (pitagorici, stoici e genetliaci).

Con questa teoria però non veniva distrutta la credenza nell'Ade o Averno come luogo di espiazione, poichè, se anche l'anima riviveva, scendeva all' Ade un suo doppio (*eidolon, simulacrum*) che poteva anche riuscirne (e verosimilmente si distruggeva nell'atto che l'anima tornava a nuova vita terrena) (Ennio).

Quanto alla teoria pitagorica in particolare, abbiamo veduto che Lucrezio ne parla, in sostanza, in due luoghi: 1°) nel proemio del primo libro (vv. 112-126); 2°) nella confutazione dell'ipotesi della preesistenza dell'anima nel terzo libro (vv. 668-676, 720-738, 739-757, 758-766, 774-781); e che non debbono ritenersi affatto come riferimenti a Pitagora nè il cenno alla dottrina dell' anima-armonia (c. III, vv. 98-135) nè l'ipotesi della rinascita, come è formulata nei vv. 845-859 dello stesso libro.

(1) Ipotesi la credo, e non vera teoria di Epicuro; chè, in sostanza, Lucrezio la formula come tale, per potere opporre l' argomento per lui capitale della interruzione della coscienza anche a coloro che, dal punto di vista della sua stessa dottrina, avessero potuto pensare ad una eventuale rinascita dell' anima col medesimo corpo.

II.

Frammenti della dottrina di Pitagora desunti dalle opere di Marco Terenzio Varrone.

1. M. Terenzio Varrone: suoi scritti pitagorici e sua conoscenza del Pitagorismo. — 2. Frammenti della dottrina di Pitagora desunti dalle opere di Varrone: *a)* La teoria dei numeri e sue applicazioni. *b)* Pitagora e i due fabbri. *c)* La teoria degli accordi musicali. *d)* La stessa applicata al corso dei pianeti: l'armonia delle sfere e del mondo. *e)* Sua curiosa estensione al decorso del puerperio. *f)* I numeri e la musica in relazione con le pratiche della vita. — 3. Altri accenni alla dottrina pitagorica: i quattro aspetti delle cose e i quattro elementi; magia; metempsicosi; il divieto di mangiar fave. — 4. Varrone e gli altri scrittori del primo secolo av. Cristo.

1. — Veri e proprî trattati d' indole pitagorica sappiamo con certezza che compose Marco Terenzio Varrone di Rieti, il quale, nato nel 116 av. Cr., morì quasi nonagenario nel 27. Eruditissimo in ogni campo del sapere, fu, appunto per questo, incaricato da Giulio Cesare di mettere insieme ed ordinare in Roma una grande biblioteca, specialmente di opere latine e greche; ciò che gli diede agio di allargare e approfondire ancor più le sue conoscenze enciclopediche, delle quali si valse per

comporre innumerevoli opere, trattando dei più svariati argomenti, occupandosi d'ogni genere di ricerche, raccogliendo con cura particolare tutte le tradizioni sacre e profane della patria, e dettando pure, a quel che ci ha lasciato scritto Quintiliano, un' opera filosofica in versi (*praecepta sapientiae versibus tradidit*) (1). Della sua prodigiosa attività e di una ricchissima messe di opere letterarie, storiche, filosofiche, scientifiche — si ricordano di lui non meno di 74 opere in 620 libri — non ci restano purtroppo che scarsi avanzi (poco più di nove libri) e numerose citazioni, massime dei Santi Padri, che da Varrone attinsero largamente notizie d' ogni sorta. Sì che siamo quasi all' oscuro sul conteuuto della maggior parte dei suoi scritti, di molti dei quali ci resta appena appena il titolo. Così dei suoi famosi *Logistorici*, che erano in 76 libri, e contenevano discussioni di argomento filosofico con miscela di notizie storiche, conosciamo i titoli di alcuni, nei quali si doveva trattare più o meno largamente di filosofia pitagorica : tali sono l' *Attico o dei numeri* (*Atticus sive de numeris*) il *Tuberone o dell' origine umana* (*Tubero seu de origine humana*) il *Gallo o delle meraviglie* (*Gallus de admirandis*), il libro *de saeculis* e l' altro *de philosophia;* ma quale ne fosse precisamente il contenuto non sappiamo. Così, d' altra parte, ci è rimasta notizia d' un' opera in nove libri *intorno ai principii dei numeri* (*de principiis numerorum*), la quale, messa accanto all' *Attico* già citato e alla testimonianza

(1) Intorno a Varrone si veda l'opera di Gaston Boissier, *Etude sur la vie et les ouvrages de Varron*. Per i libri *Antiquitatum rerum divinarum* pubblicati nel 47 av. Cr. si consulti lo studio dall' Agahd nei *Jahrbücher f. class. Philologie*, 24ter Supplementband I Heft, Leipzig, 1898.

di Gellio (*Notti Attiche* 3,10), che riferisce come Varrone trattò in maniera oltremodo compiuta del numero settenario (*Varro de numero septenario scripsit admodum conquisite*), prova che il grande reatino dovette conoscere profondamente la teoria pitagorica e specialmente la dottrina fondamentale dei numeri (1).

2. — È veramente un peccato che di tali opere non resti quasi nulla, giacchè da esse avremmo forse potuto trarre molta luce a chiarimento di questa famosa dottrina, che era il pernio della speculazione metafisica e simbolica di Pitagora. Qualche passo tuttavia che ce ne è rimasto, vale a dimostrarci che larghe e geniali applicazioni potè avere per opera del Maestro e dei suoi seguaci la teoria stessa, che fu feconda di eccellenti e mirabili scoperte nel campo delle scienze sperimentali.

a) Poichè le investigazioni matematiche dei Pitagorici non furono soltanto rivolte alla ricerca delle proprietà dei numeri, ma anche fuori dei campi dell' aritmetica e della geometria, trovarono le più nuove e più larghe applicazioni nel vasto e infinito campo dei fenomeni naturali.

Una delle prime e forse la più importante scoperta di Pitagora fu dovuta a una di quelle felici intuizioni che, in ogni tempo, sono state il privilegio del genio; intendo parlare della determinazione matematica degli accordi, che poi dalla musica, applicata a particolari fatti della natura,

(1) Già il Rathgeber (*Grossgriechenland und Pythagoras*, Gotha 1855, p. 423) scrisse : « Dem M. Terentius Varro aus Reate, *der aufgeklärt über Pythagoras war*, bot sein Werk hebdomades Gelegenheit zur Erwähnung dar ».

portò a molte curiose osservazioni come quelle che riguardano le due diverse specie di parto (a termine e settimino), e, applicata all' astronomia, portò alla teorica dell' armonia delle sfere e alla concezione dell' universo come di un tutto perfettamente armonico (*kósmos*).

b) Fu un caso che fece volgere la mente speculativa di Pitagora alla ricerca della teoria matematica degli accordi musicali, la cui determinazione, prima di lui, era affidata semplicemente all' orecchio degl' intenditori. Passando un giorno per istrada accanto a due fabbri che martellavano alternatamente un ferro sopra l' incudine, egli fu colpito dai suoni cadenzati e armonici dei martelli: quelli acuti dell' uno rispondevano così giustamente a quelli gravi dell' altro, che, entrando ritmicamente nel suo cervello, di varî colpi ne nasceva un solo accordo. Ebbe così la sensazione materiale di un fenomeno, intorno al quale già da qualche tempo lavorava col pensiero, e non si lasciò sfuggire l' occasione per chiarirlo. Avvicinatosi ai fabbri, osserva più da presso il loro lavoro e nota i suoni che erano prodotti dai colpi di ciascuno. Credendo che la loro diversità di tono dipendesse dalla diversa forza degli operai, fa che essi si scambino i martelli: e si accorge che invece essa dipende da questi. Allora volse tutta la sua attenzione a determinare con esattezza i due pesi e la loro differenza, poi fece fare altri martelli più o meno pesanti di quei due; ma dai loro colpi nascevano suoni diversi da quei primi e per di più non intonati.

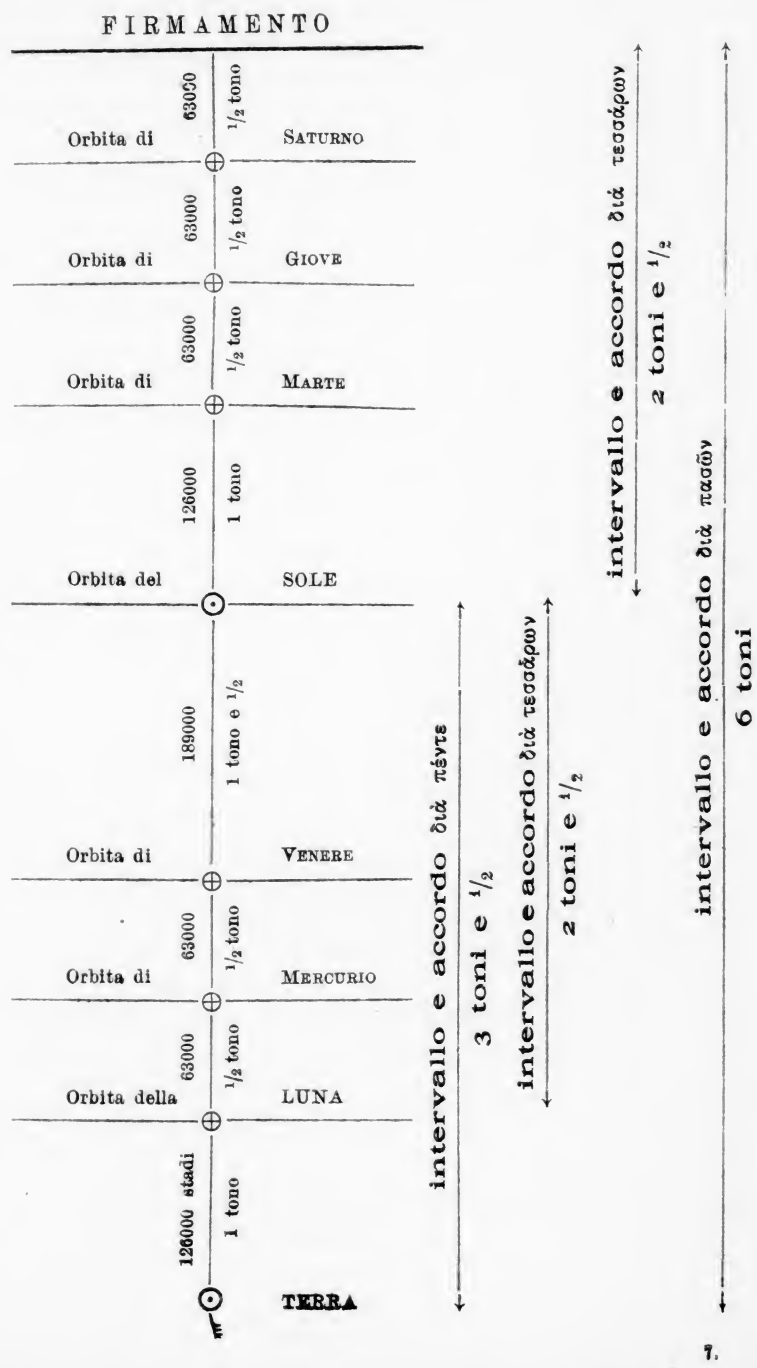
c) In tal modo capì che l' accordo dei suoni doveva nascere da un determinato rapporto matematico dei pesi, che cercò subito di calcolare; trovati che ebbe tutti i numeri che corrispondevano ai pesi dai quali nascevano suoni intonati, passò dai martelli alle corde musicali: prese alcune budelle di pecora o nervi di bue di eguale grossezza e lunghezza, facendole tendere per mezzo di pesi proporzionati a quelli di cui aveva fatto il computo e determinato il rapporto coi martelli; fattele risuonare per mezzo della percussione, non solo trovò che le corde tese da pesi uguali vibravano all'unisono al vibrare di una sola di esse, ma ottenne altresì suoni armonici precisamente dalle corde i cui pesi stavano in rapporto di 3 : 4 (διὰ τεσσάρων o ἐπὶ τρίτον o *super tertium*), di 2 : 3 (διὰ πέντε) e di 2 : 4 (διὰ πασῶν). Per averne poi un' altra riprova, ripetè l' esperienza con alcuni flauti, in questo modo: ne fece preparare quattro di calibro uguale, ma di lunghezza diversa, il primo, poniamo, lungo 6 pollici, il secondo 8 il terzo 9 e il quarto 12; poi facendoli sonare a due a due trovò che il primo e il secondo armonizzavano in accordo *diatessáron* (6 : 8 = 3 : 4); il primo e il terzo in accordo *diapénte* (6 : 9 = 2 : 3) e il primo e il quarto in accordo *diapasôn* (6 : 12 = 2 : 4) (1). In tal modo egli riuscì molto genialmente alla determinazione matematica degli accordi, ciò che permise in seguito di estendere e perfezionare la teoria della musica. E il caso che lo condusse alla scoperta non è molto dissimile da quello per il quale il Galilei, dall' osservazione dei movimenti d'una lampada in chiesa, fu tratto a investigare e scoprire le leggi della oscillazione del pendolo, o da quello in virtù del quale Newton, per la caduta di un pomo, arrivò a scoprire le leggi della gravitazione universale. Tanto è

(1) Vedasi la narrazione, desunta da scritti varroniani, in Macrobio, *Comm. ad Somnium Scipionis*, II, 1, 9 e Censorino, *de die natali* 10,7.

vero che il genio in ogni tempo e in ogni luogo sa trarre partito dalle cose e dai fatti più semplici!

d) E una volta messosi su questa via, che mirabile serie di investigazioni non seppe escogitare quella profonda mente speculativa, che, dall'osservazione di due fabbri all'incudine arrivò non pure alle leggi dell'armonia musicale, ma a scoprire l'armonia dei cieli e di tutto l'universo! Poichè applicando i suoi calcoli al corso e alle distanze degli astri e dei pianeti vaganti fra il cielo e la terra — dai quali, secondo lui, era regolato il corso della vita e degli eventi umani — trovò che essi avevano un moto euritmico, e intervalli corrispondenti ai toni, e suoni, proporzionatamente alla loro tonalità, in tale accordo, da formare una dolcissima armonia, non però percepibile da orecchio umano, per la sua forza che supera la facoltà del nostro udito.

Calcolate infatti le distanze dalla Terra a ciascun pianeta in stadî italici di 625 piedi, trovò che dalla Terra alla Luna ci sono circa 126000 stadî; e questo rappresentava per lui l'intervallo di un tono; dalla Luna a Mercurio (Stilbon) calcolò una distanza uguale alla metà, ossia un semitono; di qui a Venere, altrettanto; da Venere fino al Sole, tre volte tanto, come a dire un tono e mezzo. Il Sole quindi distava, secondo lui, dalla Terra tre toni e mezzo, formando così con essa un accordo *diapénte* e dalla Luna due toni e mezzo, formando un accordo *diatessáron*. Dal Sole poi a Marte (Pyrois) stimava esserci eguale distanza che dalla Terra alla Luna, ossia un tono; di qui a Giove (Phaëton), la metà, ossia un semitono; da Giove a Saturno, altrettanto, cioè ancora un semitono; di qui finalmente al cielo delle stelle fisse, press' a poco un mezzo tono; e però da questo cielo al Sole poneva un



intervallo *diatessáron* (di due toni e mezzo), e dallo stesso cielo alla Terra un intervallo in accordo *diapasôn* (di sei toni) (1).

e) Per queste osservazioni e scoperte è ben naturale che Pitagora dovesse convincersi che nell' universo tutto è regolato dal numero, ossia che nulla vi è di casuale, di fortuito, di tumultuario, ma tutto procede da leggi divine e da una determinata e determinabile proporzione (2). Sicchè dalla musica e dall' astronomia passando, per esempio, alla fisiologia, trovava nel decorso del puerperio ancora una riprova della regolarità matematica dei fenomeni naturali. Orbene, la curiosa applicazione che Pitagora fece della dottrina dei numeri al più complesso e meraviglioso dei processi fisiologici, cioè alla generazione, era appunto spiegata in una delle opere varroniane su ricordate (*Tubero seu de origine humana*).

Quell' acuto e profondo osservatore infatti avendo studiato accuratamente il decorso delle due diverse specie di parto, l'uno di sette (settimino) e l' altro di dieci mesi lunari (a termine) che avvengono rispettivamente 210 e 274 giorni dopo la concezione, e avendo determinato i numeri corrispondenti ai giorni nei quali, per ognuno dei due parti, si compiono i mutamenti più importanti — del seme in sangue, del sangue in carne, della carne in forma umana — trovò che il parto settimino è in rapporto col numero 6 e quello a termine col numero 7; non solo, ma che i numeri suddetti, tanto nell' uno quanto nell'altro, si trovano nello stesso rapporto degli accordi musicali. Ed ecco in qual modo.

(1) Censorino, *de die natali*, cap. 13.
(2) Macrobio, *Comm. in Somnium Scip.* II, 11, 7 e 4, 14.

Nel parto di sette mesi, per i primi sei giorni dopo la fecondazione, l' umore che è contenuto nell' utero è di aspetto lattiginoso ; nei successivi otto giorni è di aspetto sanguigno. Il rapporto fra 6 e 8 è, come abbiamo veduto più volte, quello precisamente che forma accordo *diatessáron* (6 : 8 = 3 : 4). Nel terzo stadio si hanno 9 giorni, in cui comincia la trasformazione dell' umore sanguigno in carne: e il 9 col 6 forma il secondo accordo *diapénte* (6 : 9 = 2 : 3); finalmente nei 12 giorni seguenti si ottiene il corpo già formato: e il rapporto di 12 con 6 forma il terzo accordo *diapasôn* (6 : 12 = 1 : 2). Questi quattro numeri 6, 8, 9, 12 sommati insieme formano 35 giorni, i quali moltiplicati per 6 danno appunto il numero totale dei giorni di durata della gestazione, ossia 210. Nel parto a termine invece, con analogo ragionamento, il calcolo era basato sui numeri 7, 9 1/3, 10 1/2, 14, che sommati insieme danno 40 e una frazione; 40 moltiplicato per 7 dà 280, da cui detraendo 6 si ha 274. Vale a dire che nel parto di dieci mesi il mutamento del seme in umore latteo avviene in sette giorni anzichè in sei, e la formazione del corpo è già avvenuta dopo 40 giorni interi, che moltiplicati per 7 danno 280, cioè quaranta settimane; ma poichè il parto avviene nel primo giorno dell' ultima settimana, così bisogna detrarre sei giorni, onde ne restano 274. Tanto il 210 che il 274 sono veramente due numeri pari, laddove Pitagora dava speciale importanza al numero dispari, tanto da ritenere — in virtù delle sue molteplici osservazioni — che tutto è regolato da esso (1): ciò non pertanto, osserva Censorino

(1) Macrobio, *Saturnal.* I, 13, 5; Solino, I, 39; Servio, *ad Bucol.* VIII, 75.

che riporta tutto questo passo Varroniano, egli non era qui in contraddizione con se stesso, perchè i due dispari 209 e 273 sono bensì compiuti, ma non si compie nè il 210° nè il 274° giorno in cui il parto avviene; in conformità precisamente di quanto ha fatto la natura sia riguardo alla durata dell'anno (365 giorni più una frazione) che a quella del mese (29 giorni più una frazione) (1).

Non è il caso di entrare qui in merito al valore intrinseco e alla veracità di siffatte osservazioni. Poichè anche se errori vi sono, bisogna naturalmente tener conto da un lato della diversità dei mezzi d'indagine e di esperimento da oggi a ventisei secoli or sono, e pensare dall'altro che molte delle applicazioni della teoria dei numeri non dovettero neppure essere l'opera diretta di Pitagora, ma il prodotto delle speculazioni dei suoi seguaci. In ogni modo però risulta chiaro dal poco che si è veduto sin qui che le speculazioni stesse non rimanevano campate nell'aria e nelle nebulosità della metafisica, ma trovavano la loro base e la loro ragion d'essere nell'osservazione scientifica dei fatti naturali; sì che fu indubbiamente merito di Pitagora e dei suoi discepoli quello di aver dato un nuovo impulso alla scienza; e, fatta ragione dei tempi, non fu merito piccolo.

f) Se la teoria dei numeri trovava così mirabili riscontri nella natura e nei suoi fenomeni, è ben naturale che ad essa dovesse pure conformarsi la vita pratica degli uomini, almeno di quelli che si iniziavano ai misteri e alle profonde verità del Pitagorismo. Ond'è, per esempio, che un'altra testimonianza varroniana ci ricorda

(1) Censorino, *de die natali* 9 e 11. Si confronti con questo il passo di Gellio, *Notti attiche*, III, 10, 7.

la particolare considerazione in cui erano tenuti i così detti numeri cubici, al punto che persino nello scrivere i Pitagorici ne tenevano conto scrupolosamente badando di comporre in una sola volta 216 righe o versi ($216 = 6 \times 6 \times 6$) e non mai più di tre volte tanto! (1).

Ora questo è uno di quei particolari che, presi a sè, prestano facilmente il fianco al riso e alla satira; ma in verità se noi non possiamo spiegarci la cosa in modo ragionevole, ciò può dipendere dal fatto che non conosciamo tutto il complesso della dottrina e della vita pitagorica; poichè è ben possibile che pratiche di questo genere rientrassero nell'ambito del sistema per puro amor dell'ordine e dell'euritmia, al solo scopo di far sottostare a una certa regola anche gli atti minimi e più insignificanti della vita; se pure non si tratta, qui e in altri casi, di esagerazioni dei seguaci o di degenerazioni dei primitivi insegnamenti del Maestro.

Ma senza soffermarci troppo su cosiffatte quisquilie, è ben noto d'altra parte — ed è ancora Varrone che parla — quanta parte avesse la musica nel sistema educativo di Pitagora, e come egli medesimo se ne dilettasse al punto, che ogni sera prima di addormentarsi e ogni mattina al suo svegliarsi cantava, accompagnandosi con la cetra, per meglio disporre l'animo ai suoi pensieri divini (2).

3. — Oltre a queste notizie, che io, valendomi delle indagini già fatte da altri (3), ho cercato di esporre si-

(1) Vitruvio, *De architectura* V pr. p. 104, 1.
(2) Censorino, *de die natali* 12, 4.
(3) Si veda nell'opuscolo di A. Schmekel, *De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione* (Gryphiswadensiae, MDCCCLXXXV) l'appendice a pagina 76 « *Varronis Pythagoreae doctrinae fragmenta continens* ».

stematicamente raggruppandole intorno alla dottrina dei numeri, altre se ne trovavano nelle opere di Varrone, intorno alla vita di Pitagora, intorno alla sua scuola e ai suoi seguaci e intorno ai principii del suo sistema.

Così Varrone poneva l' esistenza di Pitagora al tempo di Tarquinio Prisco (1) e quindi implicitamente non accettava la tradizione che Numa fosse stato suo scolaro a Crotone. Anch'egli attribuiva a Pitagora il merito di essersi chiamato per primo filosofo, cioè amante del sapere, e ricordandone il maestro Ferecide faceva risalire già a questo l' uso di pratiche magiche per indovinare il futuro; come pure accennava altrove alla sua andata a Turio (Sibari) nella Calabria (2). E Sant' Agostino ci ha conservato un altro passo nel quale Varrone, da vero romano, esprimeva la sua ammirazione perchè l' ultima cosa che Pitagora insegnava ai suoi discepoli, quando già fossero perfetti, sapienti e felici, era quella del governare la cosa pubblica (3).

Appartiene al libro quinto dell' opera intorno alla lingua latina un brano in cui Varrone afferma che Pitagora insegnava « due essere i principii d' ogni cosa, come fi-
« nito e infinito, bene e male, vita e morte, giorno e
« notte. E quindi parimenti due i modi di essere: stato
« e moto; ciò che sta fermo o si muove, corpo; il dove
« si muove, spazio; il quando si muove, tempo: ciò che
« vi è nel movimento, azione; e avvenire appunto perciò
« che quasi tutte le cose siano quadripartite ed eterne,
« poichè nè può mai esservi stato tempo se non prece-

(1) S. Agostino, *de civitate dei* XVIII, 25.
(2) Ibidem, XVIII, 37 e VIII, 4; Tertulliano, *de an.* 28; *Apol.* 46.
(3) S. Agostino, *de ordine* II, 20, 54.

« duto da moto, — se tempo è appunto l' intervallo fra
« un moto e l' altro —; nè moto senza spazio e senza
« corpo, perchè l'uno (il corpo) è ciò che si muove e
« l' altro (lo spazio) il dove; nè può mancare l'azione dove
« c' è movimento; onde le due coppie di principii: spazio
« e corpo, tempo e azione » (1). Altrove ci ricorda Varrone un altro pensiero fondamentale di Pitagora, assunto poi più tardi da Aristotile, quello cioè che l' esistenza degli animali e però anche dell' uomo non ha mai avuto principio nel tempo, perchè sono sempre esistiti (2). E parimenti faceva risalire a lui quella teoria dei quattro elementi (terra, acqua, aria ed etere o fuoco) che comunemente si suole invece attribuire ad Empedocle di Girgenti, vissuto un secolo dopo (3). Non mancava neppure nelle opere varroniane qualche accenno alla teoria pita-

(1) Varro, *de Lingua Latina*, V, 11: « *Pythagoras Samius ait omnium rerum initia esse bina, ut finitum et infinitum, bonum et malum, vitam et mortem, diem et noctem. Quare item duo, status et motus: quod stat aut agitatur, corpus; ubi agitatur locus; dum agitatur, tempus; quod est in agitatu, actio; quare fit, ut ideo fere omnia sint quadripartita et ea aeterna, quod neque unquam tempus quin fuerit motus, eius enim intervallum tempus; neque motus ubi non locus et corpus, quod alterum est quod movetur, alterum ubi; neque ubi agitatur, non actio ibi; igitur initiorum quadrigae: locus et corpus, tempus et actio* ».

(2) Varro, *de re rustica*, 1, 3: « *Sive enim aliquod fuit principium generandi animalium, ut putavit Thales Milesius et Zeno Cittieus; sive contra principium horum exstitit nullum, ut credidit Pythagoras Samius et Aristoteles Stagirites, necesse est humanae vitae a summa memoria gradatim descendisse* ». Cfr. Censorino, *de die natali*, IV, 3.

(3) Vitruvio, *de architectura*, V, 1; Servio, *ad Aeneid.* VI, 724; *ad Georgic.* IV, 219; Ovidio, *Metamorfosi*, XV, 237 e seg. E cfr. Diogene Laerzio, VIII, 25.

gorica dell'eternità dell'anima (1) e alla sua dottrina della metempsicosi (2), a conferma della quale ricordava persino le sue vite anteriori, essendo stato prima un certo Etalide, poi Euforbo, poi il pescatore Pirro e finalmente Ermotimo (3). Altrove ancora Varrone accennava alle pratiche di evocazioni dei morti, che del resto erano largamente usate nell'antichità, come dimostra, fra le altre, la rappresentazione di una scena di necromanzia dipinta in un monumento cretese, scoperto da poco, che risale al tempo pre-omerico (1500-1400 av. Cr.) della così detta civiltà micenea o minoica (4).

È finalmente quasi superfluo dire che Varrone non mancò di parlare del famoso divieto pitagorico di mangiar fave, connesso con la credenza nella metempsicosi e con la concezione che Pitagora ebbe della vita postmortale (5).

---

(1) Symmachus, *Ep.* I, 4.

(2) Varro, *Sat. Menipp.*, ed. B framm. 127 (= Nonio Marcello, p. 121, 26); Tertulliano, *de an.* 27 e 34; *ad nat.* I, 19; S. Agostino, *de civ. dei* 18, 45; *Scholia in Lucan.* p. 289, 11 e 304, 13.

(3) Tertulliano, *de an.* 28, 31 e 34; Sant'Agostino, *Trinit.* XII, 24.

(4) Sant'Agostino, *de civ. dei* VII, 35 « *Quod genus divinationis idem Varro e Persis dicit allatum, quo et ipsum Numam, et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat ; ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet sciscitari et nekyomanteian graece dicit vocari* ». Quanto alle rappresentazioni di scene di necromanzia si veda, per esempio, Drerup, *Omero* (Bergamo 1910) a p. 176 e relativa tavola a colori; e si ricordi la famosa Nekuia omerica del libro XI dell'Odissea.

(5) Tertulliano, *Apol.* 47 ; *de anima*, 33 ; Plinio, *Nat. Hist.* XVIII, 118, XXXV, 160.

4. — Tali a un di presso le notizie di contenuto pitagorico, che si possono far risalire a Varrone. Data l'esiguità delle opere superstiti e la varietà degli autori da cui furono raccolte, esse sono slegate e frammentarie, ma tali però da farci ancora una volta rimpiangere la perdita quasi totale dell'enciclopedia varroniana, con la quale si è certo perduto per sempre un ricco tesoro di notizie utili e importanti per la storia del Pitagorismo nell'antichità classica.

Ma poichè del materiale già sistematicamente raccolto da Varrone, come delle sue speculazioni e delle sue ricerche storico-filosofiche debbono essersi serviti non poco gli scrittori contemporanei o che vissero poco dopo di lui, così, continuando a cercare le tracce di Pitagorismo rimaste nelle opere di altri scrittori di questo tempo, potremo ricostruire e svolgere qualche altro punto della dottrina di Pitagora e compiere così il quadro della conoscenza che ne ebbero i contemporanei di Cesare e di Augusto.

III.

Appio Claudio Pulcro — Cicerone e il « Somnium Scipionis ».

1. Appio Claudio Pulcro *e la scienza augurale.* — 2. Marco Tullio Cicerone *e la sua conoscenza del Pitagorismo.* — 3. *Notizie intorno a Pitagora e alle sue dottrine desunte dalle opere ciceroniane.* — 4. *Il « Sogno di Scipione »:* a) *Suo carattere pitagorico e profetico;* b) *Contenuto e materia di esso: la via lattea; vita e morte; il suicidio; le sfere celesti e la loro armonia; la terra e le sue zone; la gloria terrena; anima e corpo; l'immortalità dell' anima.*

1. — Fra gli amici di Marco Terenzio Varrone è degno di essere ricordato quell' Appio Claudio Pulcro, del quale sappiamo che fu augure, pretore nel 57 a. C., console nel 54, censore, governatore della Cilicia e legato in rapporti di amicizia anche con Cicerone, di cui ci restano diverse lettere a lui indirizzate.

Convinto che la scienza augurale avesse il suo fondamento non già nel desiderio o nel bisogno di giovare anche con l' ausilio potentissimo della religione agli interessi dello Stato — come la pensava l' altro grande augure C. Claudio Marcello — ma che realmente fosse un dono concesso dagli dei agli uomini, perchè questi

fossero in grado di meglio intendere la loro volontà e di regolare, uniformandosi a questa, la propria condotta pubblica e privata (1), era solito far sortilegi, oroscopi, evocazioni di morti (2); nè più nè meno di quello che, secondo la tradizione aveva fatto in antico il re Numa (3) e di quel che avevano fatto il filosofo Ferecide di Siro, il suo discepolo Pitagora, e Platone (4). Questa convinzione, suffragata dalle dette pratiche della divinazione artificiale cui era dedito, dovette appunto indurre Appio a scrivere quel suo « *liber auguralis* », forse di carattere polemico, che dedicò all' amico Cicerone (5). Il quale fra l' interpretazione utilitaria e razionalistica di quelli che la pensavano come Marcello, e la fede ortodossa di coloro che la pensavano come Appio Claudio, ebbe un'opinione intermedia, in questo senso: che cioè una vera e propria scienza e arte augurale fosse già esistita in antico, ma che di essa però non fosse più depositario, al tempo suo, il collegio degli auguri, poichè, per il lungo tempo trascorso e per l'abbandono e la negligenza in cui s' era lasciata, era,

(1) Cicerone, *de divinatione*, L. II, 13, 32: « *sed est in conlegio vestro inter Marcellum et Appium, optimos augures, magna dissensio (nam eorum ego in libros incidi), quom alteri placeat auspicia ista ad utilitatem esse reipublicae composita, alteri disciplina vestra quasi divinare videatur posse* ».

(2) Cicer., *Tusculane*, l. I, 16, 37: « *inde ea, quae meus amicus Appius nekyomanteia faciebat* ». Cfr. *de divinat.* I, 10, 30; 58, 132.

(3) Si vedano in S. Agostino, *Città di Dio*, l. VII, i capitoli 34 e 35.

(4) Cicer., *Tuscul.*, I, 16, 38; 17, 39.

(5) Cicer., *Ad familiares*, 3, 4, 1; 9, 3, 11, 4; Varrone, *R. R.* 3, 2, 2.

secondo lui, svanita (1). Dichiarazione questa, che per essere fatta da un augure di tanta autorità, non è certo di lieve momento.

Sarebbe in verità molto interessante addentrarsi nella ricerca di quel che fosse proprio questa mantica, come la chiamavano i greci, o aruspicina, che tanta parte ebbe nella vita privata e pubblica degli Elleni e degli antichi Italici; ma questa trattazione mi porterebbe troppo lontano dal tema di cui ora sto occupandomi. E del resto ricerche abbastanza ampie, se non proprio in tutto soddisfacenti ed esaurienti, sono già state fatte in proposito (2). Basti dire pertanto che la mantica o arte divinatoria si esercitava in forme e modi diversi — con l' osservazione del volo degli uccelli in un punto determinato del cielo detto *templum* (onde trasse origine la parola contemplazione), con l' esame dei visceri (cuore, polmone, fegato) di animali sacrificati a questo scopo (*hostiae consultatoriae*), con la interpretazione o ermeneutica dei sogni, con la considerazione dei fenomeni celesti (tuono, lampo, fulmine, ecc.), cogli oracoli, coi pubblici e privati carmi profetici —; e che era pure praticata da Pitagora, il quale vi annetteva anzi un particolarissimo valore, tanto da voler essere ritenuto egli stesso augure (3): il che

(1) Cicer., *de legibus* l. II, 13, 33: « *Sed dubium non est, quin haec disciplina et ars augurum evanuerit jam et vetustate et neglegentia. Ita neque illi* (cioè Marcello) *adsentior, qui negat unquam in nostro conlegio fuisse, neque illi* (cioè Appio) *qui esse etiam nunc putat* ». Cfr. *de divinat.* II, 33, 70.

(2) Si vedano, fra gli altri, i due importanti lavori del Büchsenschütz, *Sogni e cabala nell' antichità*, Berlino 1868, e del Caetani-Lovatelli, *Sogni e ipnotismo nell' antichità*, Roma 1889.

(3) Cicerone, *de divinatione*, L. I, 3, 5 « .... *huic rei* (cioè alla divinazione) *magnam auctoritatem Pythagoras... tribuit, qui*

naturalmente non poteva pretendere senza dare qualche prova di virtù profetica; e, secondo la tradizione, egli ne diede infatti non poche.

2. — Altro amicissimo di Varrone fu, come è noto, *Marco Tullio Cicerone*, che visse dal 106 al 43 a. C.

Negli scritti che in gran numero ci restano di lui frequentissimi sono gli accenni a Pitagora, alla sua scuola e alla sua filosofia; non però tali da farci pensare a una elaborazione personale e originale, o all' approfondimento di qualche parte delle dottrine pitagoriche. Seguace come fu di un eclettismo che stava fra l' accademismo e lo stoicismo dell' ultima maniera, iniziato ai misteri religiosi, augure anch' esso, appassionato se non profondo cultore della filosofia greca, della quale si fece divulgatore fra i Romani, creando quasi *ex novo* per essi, dopo il mirabile tentativo poetico di Lucrezio, la lingua filosofica, autore anche di molte opere, nelle quali, con squisito senso di arte, trattò dei più svariati argomenti sì metasifici che morali, Cicerone ebbe senza dubbio una conoscenza abbastanza larga dell' antica filosofia italica, l' unica forse che avesse già avuto in Roma insigni divulgatori e seguaci, come Appio Claudio Cieco ed Ennio, e rinnovatori come Nigidio.

È anche indubitato che molto gli giovarono per tale conoscenza — oltre che l' assiduo studio dei filosofi greci — l' amicizia di Varrone e dello stesso Nigidio Figulo, e la lettura dei loro scritti, per noi perduti. Ma non per

---

etiam ipse augur vellet esse ». Cfr. I, 39, 87 ed anche 45, 102: « *Neque solum deorum voces Pythagorei observitaverunt, sed etiam hominum, quae vocant omina* ».

questo possiamo dire che l'Arpinate avesse fatto particolari studi intorno a quel sistema di dottrine, che, se collimavano in parecchi punti con le sue convinzioni personali, tuttavia, per il simbolismo onde erano involute, si prestavano assai meno delle posteriori e più note filosofie ad essere facilmente comprese dai profani e divulgate artisticamente.

3. — In ogni modo, volendo raccogliere dalle sue opere le notizie che si riferiscono a Pitagora e alla sua scuola, dovrei prendere le mosse da quel passo delle Tuscolane (libro IV, 1-4) in cui Cicerone parla delle dottrine pitagoriche, della loro diffusione in Italia e delle tracce che esse lasciarono nelle istituzioni e nelle leggi di Roma. Ma poichè ne ho già discusso lungamente, rimando senz'altro i lettori al primo capitolo di questo studio.

Di Pitagora Cicerone dice in due luoghi che fu discepolo di Ferecide (1), specialmente per la sua dottrina sull' eternità dell' anima, in quanto egli insegnava l' esistenza di un' anima universale, compenetrante tutta la natura e ciascuna delle sue manifestazioni, e la derivazione da essa di ogni anima umana (2). E per ciò che riguarda la natura di questa, Cicerone stesso accettò la distinzione — fatta prima da Pitagora e poi da Platone —

---

(1) *De divinatione*, I, 50, 112; *Tusculane* I, 16, 38: « *Pherecides Syrius primum dixit animos esse hominum sempiternos. .. Hanc opinionem discipulus Pythagoras maxime confirmavit* ».

(2) *De natura deorum*, I, 11, 27: « *Pythagoras censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et conmeantem, ex quo nostri animi carperentur* ». *De senectute* 21, 78: « *Audiebam Pythagoram Pythagoreosque.... numquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus* ».

dell' anima in due parti, l' una ragionevole, in cui questi filosofi ponevano la tranquillità, cioè una placida immutabile costanza, e l' altra irragionevole, onde traevano origine i moti torbidi sì dell' ira come del desiderio (1). Per la quale credenza l' uno e l'altro ammisero la possibilità di accrescere le forze conoscitive dello spirito, specialmente nel sonno, quando a questo l' uomo si fosse disposto opportunamente con particolare dieta e con una meditazione preparatoria (2); e credettero nella divinazione, al punto che Pitagora, come ho già ricordato, pretendeva di essere egli stesso profeta. Cicerone seppe anche dei viaggi di quest' ultimo nelle terre più lontane (3), del suo colloquio con Leonte, il capo dei Fliasii, in cui per la prima volta si chiamò filosofo (4), della successiva venuta in Italia, dei suoi studi di geometria e del sacrificio d'un

(1) *Tusculane,* IV, 5, 10: « *Veterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem; in participe rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi* ». Cfr. libro I, 17, 39.

(2) *De divinatione,* II, 58, 119: « *Pythagoras et Plato... quo in somnis certiora videamus, praeparatos quodam cultu atque victu proficisci ad dormiendum jubent; faba quidem Pythagorei utique abstinere, quasi vero eo cibo mens, non venter infletur* ». Sulle meditazioni serotine, ma di altro genere, vedasi *De senectute* 11, 38: *Pythagorii quid quoque die dixissent, audissent, egissent, commemorabant vesperi* »; e sulla astinenza dalle fave si confronti *de divinatione* I, 30, 62 e II, 58, 119.

(3) *Tuscul.,* IV, 19, 44; 25, 55; *de finibus* V, 19, 50; 29, 87.

(4) *Tuscul.,* V, 3, 8 e segg. Cfr. sopra e vedi Diogene Laerzio, Proemio, 12, che desume la notizia da un libro di Eraclide pontico.

bue alle Muse per aver trovata la soluzione d'un teorema (1), della sua dimora a Crotone (2) e a Taormina in Sicilia (3), della sua operosa vecchiezza (4) e infine della sua dimora e della morte a Metaponto (5).

Quanto alla dottrina e alla scuola, oltre al noto principio autoritario dell' *ipse dixit*, che biasima (6), e a quello che ho accennato or ora della natura dell' anima, Cicerone ricorda la teoria dei numeri (7), l' armonia del mondo e il culto della musica (8), l'astinenza dai sacrificii cruenti e il rispetto per gli animali, naturale e logica conseguenza del concetto pitagorico della vita (9), il divieto del suicidio (10) e infine la bella concezione dell' amicizia, vera comunanza di spiriti e di vita (11), che diede fra gli altri il mirabile e notissimo esempio di Damone e Finzia (12); oltre ai quali il nostro scrittore ricorda altri pitagorici,

(1) *De nat. deorum,* III, 36, 88. La cosa per altro non par credibile a Cicerone, perchè Pitagora si sa che non volle sacrificare una vittima neppure ad Apollo delio, per non bagnare di sangue un altare. E non ha torto.

(2) *De re publica* II, 15, 28; *ad Atticum* IX, 19, 3.

(3) *De consul.* 3. Cfr. Giamblico, *Vita Pythag.* 122.

(4) *De senectute* 7, 23.

(5) *De finibus* V, 2, 4.

(6) *De nat. deor.,* I, 5, 10. Per la critica ed il valore di questo principio autoritario si veda nell'Appendice « *Il sodalizio pitagorico di Crotone* ».

(7) *Tuscul.,* I, 10, 20; *Acad. pr.* II, 37, 118 e *Somnium Scipionis,* 12 e 18.

(8) *De nat. deor.,* III, 11, 28; *Tuscul.,* V, 39, 113.

(9) *ibid.,* III, 36, 88: *de re publ.,* III, 11, 19.

(10) *De senect.,* 20, 73; *pro Scauro,* 4, 5.

(11) *De officiis,* I, 17, 56; *de legibus,* I, 12, 34; *Tuscul.,* V, 23, 66.

(12) *Tuscul.* V, 22, 63; *de officiis,* III, 10, 45; *de finibus,* II, 24-79; Cfr. Porfirio, *V. P.* 59.

e cioè Filolao di Crotone e il suo discepolo Archita di Taranto, Echecrate di Locri, Timeo ed Acrione contemporanei di Platone (1).

Di quest'ultimo poi egli dice esplicitamente che, dopo la morte di Socrate, prima si recò in Egitto e poi in Italia e in Sicilia per conoscere da vicino le verità scoperte da Pitagora, e che stette molto con Archita e Timeo e potè procurarsi i commentarii di Filolao (che esponevano per iscritto per la prima volta le dottrine del maestro, fino allora trasmesse solo oralmente e sotto il vincolo della segretezza); e poichè allora appunto era più che mai celebre nella Magna Grecia il nome di Pitagora, praticò con Pitagorici e si dedicò ai loro studi. Tanto che, prediligendo egli Socrate sopra ogni altro e volendo rappresentarlo adorno di ogni virtù e sapienza, fuse insieme la piacevolezza e la sottigliezza socratica con l'oscurità del simbolismo pitagorico e nei suoi dialoghi fece parlare il maestro in modo che, anche quando discuteva di morale e di politica, si studiò di mescolarvi i numeri, la geometria e l'armonia, alla guisa di Pitagora (2). Dal quale poi

(1) *De finibus*, V, 29, 87.

(2) *De re publ.*, I, 10, 16: « *In Platonis libris multis locis ita loquitur Socrates, ut etiam cum de moribus, de virtutibus denique de republica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more coniungere. Tum Scipio: Sunt ista, ut dicis, sed audisse te credo, Tubero, Platonem, Socrate mortuo, primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret, eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philolai commentarios esse nanctum, quumque eo tempore in his locis Pythagorae nomen vigeret, illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse. Itaque cum Socratem unice dilexisset eique omnia tribuere voluisset, leporem Socraticum*

tolse di peso la dottrina ferecidea sull'eternità dell'anima, aggiungendovi però di suo una spiegazione razionale (1).

Un complesso dunque di notizie, o meglio di accenni, superficiali e sconnessi, che rappresentano press'a poco il grado di conoscenza che del Pitagorismo ebbero gli uomini colti dell'età di Cicerone.

4. — Ma vi è un'opera di questo fecondo scrittore, anzi un frammento della sua opera più importante, sul quale dobbiamo fermare un poco più particolarmente la nostra attenzione, per la molteplicità degli elementi pitagorici che contiene: voglio dire il *Sogno di Scipione*, così famoso e di tanta importanza per la storia della mistica, sia considerato in sè stesso sia per i commenti che ebbe; poichè intorno ad esso si affaticarono molti ingegni, da Macrobio e da Eulogio, che ne fecero amplissima analisi nel quarto secolo (2), all'inglese Wynn Westcott, che

subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium gravitate contexuit ».

(1) *Tuscul.*, I, 17, 39: « *Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse et didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram sed rationem etiam attulisse* ». Cfr. *De amicitia*, IV, 13: « *Neque enim adsentior iis, qui nuper haec disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire atque omnia morte deleri. Plus apud me antiquorum auctoritas valet, vel nostrorum majorum.... vel eorum, qui in hac terra fuerunt magnamque Graeciam, quae nunc quidem deleta est, tum florebat, institutis et praeceptis suis erudierunt, vel eius, qui Apollinis oraculo sapientissimus est iudicatus, qui non tum hoc, tum illud, ut in plerisque, sed idem semper, animos hominum esse divinos, iisque, cum ex corpore excessissent, reditum in coelum patere optimoque et iustissimo cuique expeditissimum. Quod idem Scipioni videbatur....* »

(2) Aurelii Macrobii Ambrosii Theodosii v. cl. et inlustris *Commentarius ex Cicerone in Somnium Scipionis* libri duo. — Favonii Eulogii oratoris almae Karthaginis *Disputatio de somnio Scipionis*, scripta Superio v. c. cos. Provinciae Bizacenae.

non molti anni addietro ne pubblicò una traduzione dicendolo senz' altro, (non so però con quale fondamento che non sia una semplice presunzione ipotetica) un frammento dei Misteri (1).

a) Mi preme tuttavia di mettere subito in chiaro che, affermando pitagorico il contenuto di questo sogno, non voglio con ciò asserire nè che Cicerone fosse un seguace di quella filosofia, nè che desumesse direttamente le idee informative del sogno stesso da scritti pitagorici: poichè so bene che studi fatti recentemente da valentissimi critici come il Gylden (2), il Corssen (3), il Pascal (4), hanno messo in chiaro che fonti ciceroniane per la materia di esso furono o poterono essere Platone, Posidonio ed Eratostene. Ma sta di fatto che noi troviamo raccolti in esso tutti o quasi i concetti suesposti, che Cicerone stesso attribuiva a Pitagora e ai suoi seguaci; il che dimostra ancora una volta, se pur ve ne fosse bisogno, che i filosofi posteriori fecero proprie e tramandarono l'uno all'altro molte delle idee e degli insegnamenti della scuola crotoniate. L' idea poi di valersi d' un sogno per fare un'esposizione di principi filosofici già era venuta, agli albori della letteratura romana, a un grande scrittore e poeta, pitagorico per giunta: voglio dire Ennio, del quale si è già veduto nel capitolo secondo.

---

(1) *Somnium Scipionis.* The vision of Scipio considered as a fragment of the Mysteries, London, 1899.

(2) *Vestigia Platonis in Ciceronis Somnio Scipionis,* 1848.

(3) *De Posidonio Rhodio M. T. Ciceronis in l. I Tuscul. disp. et in Somnio Scipionis auctore.* Bonnae, 1878.

(4) *Di una fonte greca del « Somnium Scipionis » di Cicerone,* nei rendiconti della R. Accademia di Archeologia, Lettere e belle Arti di Napoli, 1902. Ripubblicato in « *Graecia Capta* », Firenze, Le Monnier, 1905.

Sicchè possiamo ben dire pitagorica l' ispirazione di questo bellissimo frammento ciceroniano: tanto più che abbiamo sentito or ora, per bocca dello stesso Cicerone, che opinione Pitagora e i suoi avessero intorno al sonno e alle forze conoscitive dello spirito nel riposo e nella quiete del corpo.

Questo sogno, poi, secondo le osservazioni di Macrobio, partecipava contemporaneamente di tutte e tre le forme principali o profetiche dei fenomeni del sonno, oracolo, visione e sogno: *oracolo* (*oraculum* = χρηματισμός), in quanto apparvero a Scipione addormentato il padre Lucio Emilio Paolo e il padre adottivo Scipione Africano Maggiore, uomini venerandi, che avevano anche coperto cariche sacerdotali, e gli predissero quello che egli avrebbe fatto come generale e come magistrato e la sua morte a 56 anni; *visione* (*visio* = ὅραμα), in quanto durante il sonno parve all' Emiliano di essere trasportato in cielo e più precisamente nella via lattea, — dove avrebbe poi dovuto tornare dopo morto a godervi la felicità concessa da Dio ai buoni reggitori degli Stati — e di lassù contemplare l' universo e i pianeti e la terra stessa divisa nelle sue cinque zone; *sogno* propriamente detto (*somnium* = ὄνειρος), perchè la profonda verità delle cose a lui dette dalla grande anima di Scipione non poteva essere svelata e chiarita senza il lume dell' ermeneutica (1). Tanto è vero che il commento interpretativo di Macrobio è di gran lunga più esteso che tutti i sei libri della Repubblica, e non meno lunga è la dissertazione di Eulogio, che verte specialmente intorno alle qualità mistiche dei numeri e alla musica delle stelle.

---

(1) Macrobio, l. I, c. 3.

b) Volendo dunque Cicerone esaltare i grandi uomini che si resero benemeriti della patria e mostrare quale premio, dopo la morte, fosse dato alle loro virtù, quello cioè di ritornare alla loro patria celeste, immaginò che uno degli interlocutori dei dialoghi intorno alla Repubblica, Publio Cornelio Scipione Emiliano, narrasse agli altri interlocutori un sogno da lui fatto quando, essendo tribuno in Africa, fu ospite del re Massinissa, grande amico di Scipione il Maggiore.

Uscita dal corpo durante il sonno, l' anima dell' Emiliano si trova trasportata, a un tratto, nella via lattea, dove, giusta le credenze dei Pitagorici, avevano loro sede le anime degli eroi, tanto prima di scendere in terra a vestirsi d' umana carne, come dopo aver fatto il loro pellegrinaggio quaggiù (1).

Ascoltata dall' Africano la predizione delle sue imprese e della sua morte, che sarebbe avvenuta quando la sua

(1) *Somnium* 5, 13 : « *Omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruantur.... Harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur* ». Al qual proposito osserva il Corssen (op. cit. p. 46) che l' idea è forse presa dai Pitagorici. Infatti a proposito dei versi 12-13 del l. XXIV della Odissea, in cui è detto che le anime dei Proci guidate da Hermes « andavano alle porte del Sole e al popolo dei Sogni e poi giunsero nel prato degli asfodeli, dove abitano le anime, ombre dei trapassati » scrisse Porfirio *(de antro Nympharum,* c. 28) che il popolo dei sogni non sono altro che, secondo Pitagora, le anime che dicono raccogliersi nel cerchio della via lattea. Poichè il prato degli asfodeli i Pitagorici appunto lo immaginarono in quel cerchio. Anche Plutarco *(de facie in orbe lun.,* p. 943 G.) scrisse che le anime dei buoni si indugiavano per un certo tempo nella parte più tranquilla del cielo che chiamavano prati dell' Ade.

età avesse percorso « uno spazio di otto volte sette giri e rivoluzioni del sole e questi due numeri (ognuno dei quali, per ragioni proprie a ciascuno di essi, era ritenuto perfetto) avessero compiuto col naturale succedersi degli anni la somma a lui predestinata » (1), e saputo — quasi a conforto del suo triste destino — che egli pure sarebbe salito lassù, dove si trovava anche suo padre Paolo, « dunque, chiede, siete vivi tu e mio padre e gli altri che crediamo estinti ? » « E come ! gli risponde Scipione, anzi noi che siamo volati quassù liberandoci dai legami corporei come da un carcere siamo veramente vivi ; la vostra, che si chiama vita, è morte ». E riveduta, con intensa commozione, l' anima del padre, chiede ad essa : « Perchè dunque, se questa è la vera vita, debbo indugiarmi e vivere ancora sulla terra ? » « Perchè, gli viene risposto, se quel Dio a cui appartiene tutto l' universo non ti ha prima liberato dal carcere corporeo, non ti può essere aperto l'adito a queste sedi beate. Gli uomini sono stati creati per dimorare sulla terra, che occupa il centro del creato, ed è stato dato ad essi l'animo, originario di quei fuochi eterni che chiamate costellazioni e stelle e che, di forma sferica e circolare, animati da menti divine, fanno i loro giri e descrivono le orbite loro con prestezza mirabile. Perciò tu e tutti gli uomini pii dovete trattenere l' animo vostro nei legami corporei e non disertare, contro la volontà di chi ve l' ha data, dalla vita d' uomini, perchè non sembri che voi vogliate

(1) *Somnium* 4, 12. Della pienezza o perfezione dei due numeri 8 e 7 parla a lungo Macrobio nei capitoli V e VI, adducendone partitamente le ragioni ; e ciò, naturalmente, secondo le teorie e le speculazioni pitagoriche. Altrettanto dicasi di Eulogio.

sottrarvi al còmpito umano assegnatovi da Dio (1) ». Perciò il padre lo esorta ad essere giusto ed a coltivare la pietà, perchè così vivendo si aprirà la via per ritornare al cielo fra quel santo stuolo di anime che, già vive ed ora separate dalla materia corporea, abitano la via lattea (2). Dalla quale poi l'Emiliano contempla estatico lo spettacolo dell'universo stellato e il roteare dei nove cerchi o meglio globi, di cui il più esterno, che abbraccia gli altri, è quello delle stelle fisse, o firmamento, lo stesso dio supremo che tiene uniti e racchiude in sè tutti gli altri, cioè i cieli di Saturno, di Giove, di Marte, del Sole, di Venere, di Mercurio, della Luna, nel mezzo dei quali sta, immobile, la Terra (3). E mentre osserva i cieli roteanti, ecco lo colpisce un'armonia solenne e dolce, quella cioè che è prodotta dal movimento delle sfere e dal loro percuotere nell'aria, onde si producono suoni acuti e gravi, che insieme formano i sette accordi della lira (4): proprio secondo la dottrina pitagorica, che ho già chiarita nel capitolo precedente. L'ammirazione per la grandezza e la novità delle cose che vede e ode non fa però che Scipione distolga gli occhi dalla terra, sì che l'Africano

(1) *Somnium,* 7, 15. Cfr. il luogo già ricordato del *De senectute* (20, 73) dove è detto esplicitamente che questo concetto è di Pitagora: « *vetat Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere* ».

(2) *Somnium,* 8, 16.

(3) Tutta questa concezione della terra immobile nel centro di un ambiente sferico, intorno al quale s'aggirano col firmamento i sette cieli planetarii, è prettamente pitagorica; e tale fu pure, secondo il Martini, la scoperta della direzione del corso dei pianeti e della eclittica. Vedasi il Günther, *Geschichte der antiken Naturwissenschaft* in Müller's Handbuch V, 1.

(4) *Somnium* 10, 18-19. Cfr. Quintiliano, *Instit. oratoria,* I, 10, 12.

gliene mostra parte a parte i circoli, le zone, le acque e conclude che essa è campo ben ristretto per la gloria degli uomini: onde la vanità della gloria stessa, la quale non può neppur durare lo spazio di uno solo dei grandi anni mondani (1). « Se tu dunque, conchiude la grande anima, vorrai mirare in alto e tenere volto lo sguardo a questa dimora eterna, non curarti dei discorsi del volgo nè porre la speranza delle tue azioni nei premi degli uomini: bisogna che la virtù per sè stessa con le sue blandizie ti tragga alla vera gloria » (2). Esaltato dallo spettacolo delle cose viste e dalle promesse, dalle predizioni, dai consigli uditi, l'Emiliano promette di adoperarsi con tutta l'anima per il bene della patria e l'avo lo conferma nel suo proposito dichiarandogli l'immortalità dell'anima. « Ricordati che non tu, ma il tuo corpo è mortale; e che tu non sei quello che codesta forma corporea fa apparire: ciascuno è ciò che è l'anima sua, non quella parvenza che può mostrarsi a dito. Sappi che tu sei Dio, se divina è quella forza che anima, che sente, che ricorda, che prevede, che regge e modera e muove questo corpo, a cui è preposta, così come il sommo Dio regge, modera, muove il mondo; e come lo stesso Dio eterno muove il mondo per qualche rispetto mortale, così il fragile corpo è mosso dall'animo sempiterno » (3).

(1) Della durata di circa 12000 anni comuni, secondo le dottrine dei Genetliaci, dei quali ho accennato nel capitolo terzo.

(2) *Somnium,* 17, 25.

(3) *Somnium,* 18, 26: « *Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem sed corpus hoc; nec enim tu is es, quem forma ista declarat: sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam*

« Tu esercita questo nelle più nobili cure: e nobilissime sono le cure spese per il bene della patria (1); onde l'animo che in esse si adopera e si esercita volerà più velocemente in questa sede e dimora sua. Anzi tanto più presto vi verrà se, fin da quanto è chiuso nel corpo saprà uscirne e, contemplando quel che è fuori di esso, staccarsene il più possibile. Perchè gli animi di quelli che si abbandonano ai piaceri del corpo e si rendouo quasi schiavi di essi e, sotto l'impulso dei desideri obbedienti ai piaceri, violano i diritti divini e umani, usciti dal corpo vanno svolazzando intorno alla terra e non ritornano a questo luogo se non dopo aver trascorso in perenne agitazione molti secoli » (2). E con l' enunciazione di questi concetti pitagorico-platonici il magnifico sogno finisce.

---

regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet ».

(1) Anche questo, è bene ricordarlo, era un concetto pitagorico; tanto è vero che Pitagora, serbava come insegnamento ultimo ai suoi discepoli quello relativo all' esercizio dei pubblici poteri. V. S. Agostino, *de ordine* II, 24, 54.

(2) *Somnium*, 21, 29: « *Hanc tu exerce optimis in rebus: sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit. Idque ocius faciet, si jam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi, qui se corporis voluptatibus dediderunt earumque se quasi ministros praebuerunt impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur* ».

IV.

Mimi — Q. Orazio Flacco — P. Virgilio Marone.

1. Riflessi pitagorici nel teatro popolare. — 2. Pitagora nella poesia oraziana: fave, metempsicosi, Euforbo. — 3. Virgilio e la filosofia. — 4. La quarta ecloga. — 5. Le Georgiche. — 6. La « storia dell' anima » nel sesto libro dell' Eneide. — 7. Ragioni artistiche di essa e suo valore per la determinazione del pensiero filosofico virgiliano.

1. — Nel tempo del quale ci stiamo occupando non è a credere che la conoscenza del Pitagorismo avesse i suoi riflessi soltanto negli scritti di prosa e di poesia del genere di quelli che abbiamo già visti, destinati a un pubblico eletto e relativamente limitato; chè anzi l' insegnamento fondamentale della dottrina di Pitagora, cioè la metempsicosi, e il precetto dietetico dell'astinenza dalle fave erano così entrati, come oggi si direbbe, nel dominio pubblico, da essere oggetto di satira e di riso nel teatro popolare. Fra quelle specie di farse infatti che furono i *mimi* è ricordata una *Nekyomanthia* (Evocazione di morti) di *Decimo Laberio,* che fu contemporaneo di Cicerone (105-43 a. C.) e del quale Tertulliano ricorda una satirica interpretazione della metempsicosi: « Insom-

ma, se qualche filosofo affermasse, come dice Laberio secondo l' opinione di Pitagora, che l' uomo si fa dal mulo e la serpe dalla donna, e in favore di questa opinione volgesse, con parola efficace, tutti gli argomenti possibili, non incontrerebbe l' approvazione di tutti e non indurrebbe forse anche a credere che ci si debba perciò astenere dalle carni animali? Chi potrebbe esser sicuro di non comperare eventualmente del manzo di qualche suo antenato? » (1). Laberio dunque avrà tirato scherzosamente in ballo in qualche farsa, della quale nulla peraltro sappiamo, la teoria di Pitagora; e non è neppur difficile pensare che gliene abbia data occasione una situazione comica in cui fossero in contrasto l' ostinata cocciutaggine d' un uomo e la velenosa malizia d' una donna. Il commento e le deduzioni ironiche circa l'astensione dalle carni che aggiunge Tertulliano ricordano quella che è forse la prima testimonianza, in ordine di tempo, che ci rimanga intorno alla metempsicosi pitagorica; voglio dire i noti versi di un' elegia di Senofane (contemporaneo di Pitagora, ma un po' più giovane di lui):

E dicon ch' egli un giorno, vedendo un cagnuol maltrattato,
Ebbe di lui pietà, poscia in tal guisa parlò:
« Cessa, nè bastonarlo, poichè vive in lui d' un amico
l' anima, che ravvisai, quando l' ho udita guair » (2).

---

(1) Tertulliano, *Apologia*, 48: « *Age jam, si qui philosophus adfirmet, ut ait Laberius de sententia Pythagorae, hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere, et in eam opinionem omnia argumenta eloquii virtute distorserit, nonne consensum movebit et fidem infiget etiam ab animalibus abstinendi propterea? persuasum quis habeat, ne forte bubulam de aliquo proavo suo obsonet?* »

(2) I versi ci furono conservati da Diogene Laerzio (VIII, 36)

Anche in questi versi infatti, come nel commento di Tertulliano, attribuendosi a Pitagora la metempsicosi anche animale (per una falsa estensione però, come ho già detto), se ne mette scherzosamente in mostra il lato ridicolo.

Di un altro mimo dello stesso autore, intitolato *Cancer*, è rimasto uno spunto di verso, in cui si accenna a un « dogma pitagorico », che molto probabilmente possiamo ritenere che fosse la stessa metempsicosi (1). Finalmente Cicerone e Seneca ci hanno conservato il ricordo di un terzo mimo, di autore sconosciuto, intitolato *Faba* (2), del quale sarà forse stato argomento la satira dello stesso dogma di Pitagora e dei precetti riguardanti il vitto e l' astensione dalle fave (3). Nè è davvero il caso di me-

---

e prendendoli da lui, li ha citati anche Suida (sotto la voce *Xenophanes*). Si veda a proposito di essi e delle altre antiche testimonianze pitagoriche che risalgono ad Eraclito, Empedocle, Ione, ecc. ciò che ha scritto lo Zeller nei *Sitzungsber. d. preuss. Akad.* 1889, n. 45, pag. 985. Si è recentemente messo in dubbio che questi versi si riferiscano a Pitagora; ma tali dubbi sembrano al Gomperz (*Penseurs de la Grèce*, p. 135 nota) infondati. Ed ha perfettamente ragione.

(1) Prisciano. VI, 2, pag. 679 P. e Anon. Bern. negli *Anal. Helvet.* dell' Hagen, pag. 98, 33 e 109, 3: « *nec pythagoream dogmam doctus* ».

(2) Cicerone, *ad Att.* XVI, 13: « *videsne consulatum illum nostrum, quem Curio antea apotheosin vocabat, si hic factus erit,* fabam *mimum futurum?* » e Seneca *Apocoloc.* 9: « *olim magna res erat deum fieri, iam* fabam *mimum fecistis* ». Debbo tuttavia notare che da qualcuno si è proposto di leggere θαῦμα in luogo del primo *fabam*, e *famam* in luogo del secondo. V. in proposito la *Riv. di filol. class.* del gennaio 1913, pag. 75-76.

(3) D. Capocasale in un suo breve lavoro (*Il mimo romano*, Monteleone, 1903, pag. 49) pensa che « forse vi si dovea mettere

ravigliarsene, solo che si consideri con che argomenti piccini e con che sciocche ragioni si cercava di persuadere della necessità di tale astensione (1).

2. — Del resto anche *Orazio* (65-8 a. C.) si prese amabilmente gioco di questi due stessi punti della dottrina pitagorica. Chè se in una delle sue satire rievocava con vivo senso di nostalgia le parche cenette di campagna fatte di fave e di erbaggi conditi col lardo, è evidente che egli — da buon epicureo — si infischiava del precetto del filosofo; non solo, ma lo prendeva anche un po' in giro, facendo addirittura la fava « consaguinea di Pitagora » (2).

E la prima parte della famosa ode d'Archita non pare, per dirla col Pascoli, « un attacco ai sistemi filosofici

---

in azione la parentela che esiste — secondo Pitagora — tra la fava e l'uomo, ed il passaggio dell'anima in una fava ». Ora queste, più che opinioni del severo filosofo, furono certo stramberie di begli spiriti, che gliele attribuirono per burlarsi meglio di lui e delle sue idee, come fece Orazio, per esempio.

(1) Si veda, per esempio, il capitolo 43 della vita di Porfirione.

(2) Orazio. *Sat.* II, 6, 63-64:

O quando faba Pythagorae cognata simulque
Uncta satis pingui ponentur oluscula lardo?

Un'altra scherzosa allusione vogliono vedere i più degli interpreti d'Orazio nel v. 21 della XII Epist. del libro I (*verum seu pisces seu porrun et caepe trucidas*), dove riferendosi il verbo *trucidare* non solo ai pesci, ma anche ai porri e alle cipolle (quasi che anche in queste, come nella fava, si trovassero anime dei morti) verrebbe a prendersi un po' in giro l'amico Iccio — che s'occupava di filosofia — e con lui la dottrina pitagorica della metempsicosi, alla quale verrebbe data una ben larga estensione. Qualcuno peraltro (per es. il Ritter) nega ogni allusione.

che ammettono la sopravvivenza dello spirito, sistemi quasi personificati in Archytas, per opera del quale il Pythagorismo entrò nelle dottrine di Platone? » (1). Dice infatti il poeta: « Te, o Archita, che misuravi il mare e la terra e l'innumerabile arena, tiene ora fermo presso il lido di Matinata lo scarso dono di poca sabbia, e nulla ti giova aver esplorato l'aria, dove altri che l'uomo abita, e aver corso per la volta del cielo con l'animo destinato a morire. È morto anche il padre di Pelope, che pur banchettava con gli dei, e Titone, che fu tolto alla terra e sollevato nell'aria, e Minosse, che fu ammesso agli arcani di Giove, e il regno dei morti tiene anche il figlio di Panto (Euforbo), che scese all'Orco un'altra volta (dopo la sua nuova incarnazione in Pitagora), sebbene, con lo scudo che fece staccare (dalla parete del tempio di Giunone Argiva in Micene) data testimonianza del tempo della guerra trojana, non avesse concesso alla nera morte (così affermava lui) niente più che i nervi e la pelle (2); e tu (che eri un grande pitagoreo), splendido mallevadore della verace scienza del tutto lo sai bene. Ma tutti ne attende un'uguale notte senza fine e tutti dobbiamo calcare una volta sola (e non più, come tu credi) la via che conduce sotterra. Le furie offrono alcuno gra-

---

(1) Pascoli, *Lyra romana,* Livorno, Giusti, 1895, p. 163. Per altri modi d'intendere quest'ode, che è la 28ª del lib. I, si veda il commento dell'Ussani, *Le liriche di Orazio,* Torino, Loescher, 1900, vol. I, pag. 119-122, e in particolare l'opuscolo dello stesso autore *L'ode d'Archita.* Roma, 1893.

(2) . . . . . *habentque*
Tartara Panthoiden iterum Orco
Demissum, quamvis clipeo Trojana refixo
Tempora testatus nihil ultra
Nervos atque cutem morti concesserat atrae.

dita vista al bieco Marte; il mare insaziabile è ministro di morte ai naviganti; si susseguono senza posa i funerali sì dei vecchi che dei giovani, l'implacabile Proserpina non ebbe mai rispetto ad alcun capo ».

È evidente che qui Orazio, affermando recisamente che tutti, senza distinzione, subiremo un egual destino mortale, e contrapponendo in particolare la sua affermazione al ricordo « di Pitagora redivivo », come lo chiama altra volta (1), fa dell' ironia bella e buona alle spese del « figliuolo di Panto ».

3. — E *Virgilio* (15 ott. 70-21 sett. 19 a. C.) in qual conto tenne le dottrine pitagoriche? Esercitarono esse qualche influsso sul suo pensiero e lasciarono traccie visibili nell' opera sua, dal momento che sappiamo — per quello che ce ne dice egli stesso e per quello che ci hanno tramandato i suoi biografi e commentatori — che egli ebbe grande inclinazione agli studi filosofici e che desiderio di tutta la sua vita fu quello di potervisi dedicare di proposito?

Nel tempo in cui Figulo e i Sestii tentarono di far rivivere in Roma la filosofia pitagorica, è possibile pensare che uno spirito come quello di Virgilio, colto, curioso e naturalmente portato alle speculazioni filosofiche, non ne abbia avuto conoscenza? Per me non solo non v' è argomento di dubbio, ma credo di poter dire anche

(1) In uno degli *Epodi* (XV, 21) Orazio accenna ancora alle varie vite di Pitagora nel verso « *nec te Pythagorae fallant arcana renati* », dove è da notare anche l' allusione al carattere segreto e misterioso della dottrina *(arcana)* Nelle *Satire* nomina una volta (II, 4, 3) Pitagora con Socrate e con Platone e nelle *Epistole* ricorda il sogno pitagorico di Ennio (II, 1, 52).

di più. Cicerone, come ho già mostrato nelle precedenti ricerche, credette di ravvisare nelle pratiche e nei principî del Pitagorismo l'origine di molte delle più antiche istituzioni romane, e con Cicerone lo avranno creduto naturalmente anche altri. Orbene Virgilio, che con l' opera sua maggiore mirò a rappresentare in un meraviglioso quadro d' insieme le origini e lo svolgersi della potenza di Roma (1) e che perciò fece lunghi studi intorno alle leggende e alle antichità romane, dovette proprio in modo particolare rivolgere la sua attenzione alla filosofia pitagorica, la quale per di più aveva già ispirato anche il grande Ennio, la cui opera degli Annali fu uno dei modelli sui quali fu condotta l' Eneide. Questo mi par che si possa affermare con certezza, anche indipendentemente da un esame analitico dell' opera poetica di Virgilio; chè se poi procediamo a questo esame — ancorchè molto sommario — non solo sarà confermata a posteriori la nostra induzione, ma dovremo senz'altro assentire al giudizio che di lui fece il Pontano, quando lo disse esplicitamente « poeta augurale e profondo conoscitore della dottrina di Pitagora » (2).

Come tutti sanno, agli studi filosofici Virgilio attese fin dalla prima giovinezza e fu avviato in essi da un maestro epicureo, dal gran Sirone, com' egli lo chiama. E per amore dei « *docta dicta* » di lui egli avrebbe

(1) Servio, *ad Aen.* VI, 752: « *Qui bene consideret inveniet omnem romanam historiam ab Aeneae adventu usque ad sua tempora summatim celebrasse Virgilium, quod ideo latet quia confusus est ordo,* etc. ».

(2) « *Poeta auguralis pythagoricaeque doctrinae peritissimus* », come è detto in una nota al Commento di Macrobio al *Somnium Scipionis,* nella edizione di Lione del 1670, pag. 66.

anche rinunziato in gran parte alle « dolci Muse » ! Vano proposito ! che queste tennero sotto la loro amabile tirannia l' animo suo, e Virgilio fu poeta prima che filosofo. Filosofia fu in lui solo in potenza : i germi latenti nel suo pensiero — che pur si delinea abbastanza chiaramente a chi ne mediti l' opera poetica — sarebbero certo cresciuti in fioritura d' arte, se fosse vissuto più a lungo, sì che, condotta a perfezione l' Eneide, egli avesse potuto finalmente appagare il desiderio — lungamente maturato e più volte espresso — di poter attendere alla poesia filosofica : così noi avremmo forse, accanto al poema di Lucrezio, alta e mirabile esposizione del materialismo epicureo, un poema virgiliano informato ai principî dell' idealismo pitagorico-stoico.

L' avviamento epicureo ch' egli ebbe da Sirone, e l'ammirazione che sentì per la grande arte di Lucrezio lasciarono bensì qualche traccia, e non soltanto formale, nell' opera sua giovanile, nei poemetti bucolici e nelle Georgiche ; ma in queste stesse poesie già si manifesta abbastanza chiaramente un indirizzo filosofico affatto opposto. Sulla concezione epicurea, ma con molta libertà e larghezza di movenze, è foggiata quella specie di teoria sull'origine del mondo che Sileno espone nella sesta ecloga (vv. 31 e seguenti); ma dobbiamo ben guardarci dal darle un' importanza maggiore di quella che essa ha realmente, col trasferirla da Sileno a Virgilio e col dedurne perciò che questi fosse epicureo ; poichè nel campo dell' arte e della poesia sono possibili ben altre finzioni, e l' artista fa parlare i personaggi che sono figli della sua fantasia secondo criteri e leggi lor proprie. Non solo, ma alla stessa stregua allora altri potrebbe ritenere specchio delle idee e concezioni virgiliane la quarta ecloga, che fu scritta

poco prima della sesta ; anzi lo potrebbe a maggior ragione, anzitutto perchè in essa il poeta canta in persona propria, in secondo luogo perchè il concetto che l' informa tornerà insistente e sempre più preciso negli scritti posteriori. Ma in verità il pensiero di Virgilio non doveva in quegli anni essere ancora definitivamente orientato e formato.

4. — La quarta ecloga fu composta quando il poeta aveva ventinove anni, e precisamente alla fine del 41 a. C., allorchè stava per entrare in carica Asinio Pollione, console designato per l' anno successivo (1). Sulla interpretazione di questo carme, così stranamente suggestivo, s' è tanto discusso, che non si sente davvero il bisogno d' una nuova discussione. Basti quindi accennare che dai commentatori cristiani si credette di poter vedere in quest' ecloga, scritta in tempi così vicini all' apparizione del Cristo, qualche accenno alla imminente venuta del Messia; anzi il fanciullo di cui si celebra la nascita fu addirittura identificato col Nazareno. Non c' è da meravigliarsene, chè l' intuizione artistica — nei grandi — giunge talvolta a tali profondità e l' espressione poetica acquista tal forza di significazione e un tale carattere di universalità, che essa par quasi attingere inesauribilmente, dalle

(1) Generalmente si ritiene composta al principio del 40, anzichè alla fine del 41 ; ma essendo la pace di Brindisi stata conchiusa sul finire del 41, ed essendo avvenuta pure in quello scorcio di anno la nascita del figlio di Pollione, Asinio Gallo (che, secondo Servio, nacque appunto *Pollione consule designato*), mi pare che non possa esservi ragione di incertezza ; tanto più che in tal modo meglio s' intende il futuro *inibit* che accompagna il *te consule* del v. 11.

disposizioni dell'animo e dagli atteggiamenti del pensiero di chi legge, aspetti e valori sempre nuovi. Ma che poi proprio Virgilio abbia consapevolmente profetizzato la venuta di Cristo per conoscenza che avesse delle predizioni messianiche, questa è un' altra quistione, risoluta dai critici in senso non del tutto negativo (1).

Certo è che, in occasione della nascita d' un fanciullo — che si ritiene generalmente sia stato Asinio Gallo, figlio di Pollione, a cui è dedicata l'ecloga — il poeta affermava ormai venuta l' ultima età (quella di Apollo) predetta dall'oracolo in versi della Sibilla di Cuma, e sul punto di iniziarsi da capo, incominciando dall' anno del consolato di Pollione (40 a. C.), una nuova serie di generazioni umane, un nuovo anno mondano, col quale sarebbe tornata sulla terra la vergine Astrea (la giustizia) e sarebbero tornati i beati tempi del regno di Saturno (ossia l' età dell' oro) e « dall' alto cielo sarebbe fatta scendere

(1) Il Mancini p. es., nel suo commento alle *Bucoliche* (Sandron, 1903) ha scritto (p. 48) : « Non si può appunto escludere assolu-« tamente (sebbene io non lo creda necessario) che Virgilio avesse « in qualche modo conoscenza delle profezie messianiche certo « pervenute a Roma, e che ne traesse qualcosa per tratteggiare « il suo *puer*, che di questa conoscenza sentisse insomma gli ef-« fetti l' economia del carme ». Per la rinomanza che Virgilio si acquistò fra i Cristiani con questa ecloga, per la quale fu sollevato alla dignità dei profeti che predissero la venuta di Cristo, si veda il Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo* (Firenze, 1896, I, p. 133 e seg.) e gli scritti ivi citati. L' interpretazione cristiana di questa poesia era già molto in voga presso gli scrittori del quarto secolo. Si vedano anche i lavori di C. Pascal : *Il culto d' Apollo in Roma nel secolo di Augusto* e *La questione dell' Ecloga IV di Virgilio* (Torino, 1888), ristampati nel volume *Commentationes vergilianae* (Palermo, R. Sandron, 1903).

una nuova progenie d' uomini » (v. 7 : *jam nova progenies caelo demittitur alto*). Sì che il fanciullo, allora nascente, avrebbe visto scomparire del tutto la « *gens ferrea* » e crescere insieme con lui la « *gens aurea* » e « ricevendo la vita degli dei » avrebbe veduto sulla terra dei ed eroi e anch' egli si sarebbe mescolato con loro: nella giovinezza avrebbe veduto ancora — residui delle colpe delle età trascorse (e in pari tempo condizione necessaria al ripetersi delle vicende umane) — nuove spedizioni marittime, come quella d' Argo, e nuove guerre, come la trojana, finchè poi nella maturità avrebbe goduto a pieno la felice pace della nuova età, della quale già si allietavano e cielo e terra e mare.

Come si vede da questo accenno, siamo lontani le mille miglia da Epicuro ! E che cos' è poi questa concezione d' una palingenesi che Virgilio tratta con sì profondo entusiasmo poetico ? Pura finzione del suo spirito? No, senza dubbio. Una predizione dei carmi sibillini prometteva certo con l' età d' Apollo — l' ultimo dei grandi periodi della vita universale — il rinnovamento del mondo e il ritorno dell' età dell' oro ; non solo, ma teorie filosofiche allora correnti e che ho già avuto occasione di ricordare, ammettevano anch' esse il rinnovarsi periodico dell' universo e il ripetersi perfettamente identico dei medesimi eventi e il ritorno alla vita degli stessi corpi e delle stesse anime (teoria pitagorico-stoica e dei genetliaci). Pensò dunque Virgilio, nel fingere che proprio col cominciare dell' anno 40 si iniziasse l'ultima età mondana designata dai carmi sibillini, a queste teorie ? A me pare che non se ne possa dubitare. Solo ci si potrà chiedere se quell' « altro Tifi », quell' « altra nave Argo che trasporterà ancora gli eroici compagni », « le altre guerre »

che si rinnoveranno e « il grande Achille », che ancora « sarà mandato a Troja », indichino l'identico ripetersi di tali eventi, il ritorno al medesimo punto della vita universale, oppure indichino soltanto una generica legge dei ricorsi storici. Il vecchio Servio infatti, pur così vicino ai tempi del poeta, non seppe decidere: potendo quei nomi simboleggiare genericamente il ritorno di eventi simili, ma non proprio gli stessi. Certo però che, assegnando Virgilio alla seconda età dell'oro già imminente quei medesimi, identici caratteri che la tradizione dotta e popolare assegnava alla prima, si sarebbe piuttosto indotti ad ammettere l'ipotesi che il poeta abbia raffigurato e rappresentato in atto, coi colori smaglianti della sua arte divina, l'avverarsi della teoria pitagorico-stoica della palingenesi. E ancora: parlando della « *nova progenies* », la quale « *caelo demittitur alto* », a che cosa ebbe precisamente il pensiero il poeta? Ebbe innanzi alla sua immaginazione come un flusso di anime emananti dall'anima universale all'inizio del nuovo anno o periodo mondano posto sotto l'egida di Apollo? (1).

L'anima del fanciullo — nel pensiero del poeta — non v'ha dubbio che appartenesse a questa nuova progenie spirtale: ora, poichè il fanciullo è chiamato « *cara deûm suboles, magnum Iovis incrementum* » (v. 49), non parrebbe che si dovesse intendere altrimenti che la sua anima è emanata pura e semplice direttamente da Giove, e Giove starebbe qui a indicare, più che il supremo dio dell'Olimpo pagano, quel principio divino che è l'anima

(1) Mi pare, non ostante il diverso parere di qualche commentatore (p. es. del Pestalozza), che si debba precisamente dare all'espressione il suo senso proprio e letterale.

dell'universo, secondo la teoria che Virgilio doveva ancora riprendere più tardi, nel secondo delle Georgiche, e che doveva svolgere più compiutamente là dove, dall'anima di Anchise, fa esporre ad Enea, giù negli Elisii, la famosa « storia dell'anima ».

Vero è che, come ho già rilevato, bisogna andar molto cauti nella interpretazione di siffatti motivi poetici e nell'inferire da essi il pensiero filosofico animatore operante nell'artista; che questi può, indipendentemente dai processi logici normali, assurgere per pura intuizione alla visione totale o parziale di grandi verità. Nel caso nostro il poeta, prendendo bensì lo spunto da un fatto reale com'era la predizione sibillina, ha forse raccolto intorno ad essa reminiscenze d'altra origine ed aggiunti elementi nuovi di pura elaborazione fantastica; ed espressioni poetiche di tale natura sono per sè indeterminate e male si prestano ad essere analizzate e misurate con le rigide seste della logica. Non potevamo però non tenerne conto, almeno come indice di quella tendenza mistico-idealistica, che ancora e meglio doveva rivelarsi più tardi, in successivi momenti dell'attività poetica del nostro autore.

5. — Da ispirazioni così diverse e lontane come quelle della sesta e quarta ecloga appar probabile dunque che prima dei trent'anni Virgilio non avesse ancora definitivamente orientato e fermato il suo pensiero; e forse non lo aveva neppure orientato definitivamente quando — dal 37 al 30 — compose le Georgiche; poichè in queste si osservano ancora da un lato somiglianze di pensiero e di forma con il poema lucreziano, e dall'altro si incontrano immagini e concetti stoico-pitagorici. Mi basti ricordare, per questi ultimi, i bellissimi versi del quarto libro (219-

227), nei quali il poeta accenna, *senza ancora accettarla come propria,* ma con evidente simpatia, la concezione panteistica (che fu prima di Pitagora e poi di Platone e degli stoici) secondo la quale l' anima di tutti gli esseri viventi non è che una parte, più o meno grande, dello spirito divino che, suscitando in mille forme la vita, pervade e penetra tutto l' universo, e a cui tutto ritorna.

His quidam signis atque haec exempla secuti
220 esse apibus partem divinae mentis et haustus
aetherios dixere : *deum namque ire per omnia,*
terrasque tractusque maris caelumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
225 *scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri*
omnia, nec morti esse locum, sed viva volare
sideris in numerum atque alto succedere caelo.

Il filosofo, esponendo il pensiero come di altri (quidam... *dixere*), fa ancora le sue riserve; ma il poeta evidentemente vi aderisce, e l' altezza dell' arte ci dice la profondità dell' adesione sentimentale. Non solo; ma il fatto che uno di questi versi mirabili (il 222) non è nuovo, ma Virgilio lo ha ripreso tal quale dalla quarta ecloga (v. 31), lega idealmente questa col passo delle Georgiche.

L' animo di Virgilio ha dunque ondeggiato certo a lungo prima di aderire a quelle idee contro le quali avevano combattuto la dottrina di Sirone e l' arte di Lucrezio; ma il suo temperamento prima e poi le convinzioni che via via si vennero elaborando in lui col maturare degli anni e degli studi dovettero riportarvelo fatalmente; sicchè quando, iniziati gli studi per l' Eneide, immergendosi tutto nelle ricerche intorno alle origini e alle antichità romane, si trovò di fronte al Pitagorismo, che la leg-

genda collegava colla sacra figura del re Numa, che aveva ispirato anche l' arte di Ennio e che aveva in quegli anni cultori come Nigidio e come i Sestii, egli dovette sentirsi preso tutto quanto da quelle idee e assimilarle ancora più profondamente, tanto che ad esse volle poi dare anche più precisa e più degna espressione là proprio dove il poema attinge la più alta romanità e acquista nel medesimo tempo carattere di universalità.

6. — Al principio del sesto libro dell' Eneide, che si riteneva generalmente dagli antichi contenesse la più profonda dottrina virgiliana, Servio credette di dover premettere queste parole: « Tutto Virgilio è pieno di scienza, nella quale tiene il primo luogo questo libro, di cui la parte principale è tolta da Omero (cioè dalla *Nékyia* del canto XI dell' *Odissea*). Alcune cose sono dette semplicemente (cioè senza allegoria), molte sono prese dalla storia, molte provengono dall' alta sapienza dei filosofi e teologi egizi; talchè parecchi hanno scritto interi trattati su ciascuna di tali cose che trovansi in questo libro ». Di questi trattati peraltro a noi non ne è giunto alcuno, nemmeno quello, certo assai interessante dal punto di vista del nostro tema, che scrisse Macrobio, l' erudito grammatico del quinto secolo; poichè dei suoi *Saturnali,* che pure ci restano in buona parte, è andata perduta proprio quella parte in cui si conteneva l' esame del valore filosofico dell' opera virgiliana (1). È un peccato, perchè Macrobio,

(1) Il compito di tale esame se l' era assunto, nei dialoghi dei Saturnali, *Eustazio,* filosofo per i suoi tempi assai erudito, come ci fa sapere Macrobio stesso (l. I, c. V); anzi, per la superiorità della filosofia sopra ogni altro ordine di cognizioni, l' esposizione di Eustazio era la prima di tutte, come appare da ciò che è detto

come neo-platonico, avrà certo messi in rilievo gli elementi pitagorico-platonici del pensiero di Virgilio, del quale, per esempio, ricordando nel commento al *Somnium Scipionis* (I, 6, 44) il *terque quaterque beati,* riconosce nell' espressione la dottrina pitagorica dei numeri (1).

Non è certo il caso di andar cercando, come qualche antico ha fatto (2), in ogni espressione, in ogni parola di questo mirabile libro, al quale doveva ispirarsi Dante Alighieri, i sensi più reconditi, le più astruse allegorie, e di immaginare le intenzioni più riposte del poeta nel comporlo. Ma sopra un punto in particolare, che è come la chiave di volta di questo canto e che indubbiamente è di quelli che Servio ha detto provenire dall'alta sapienza dei filosofi e teologi egizi, noi fermeremo la nostra attenzione.

Enea, con la scorta della Sibilla di Cuma è sceso all' Inferno. Passata la palude Stigia sulla barca di Caronte, attraversato l' anti-inferno o limbo (dove sono le anime dei neonati, dei condannati a morte ingiustamente, dei suicidi) e ai campi dolorosi (dove sono i morti per causa d' amore e famosi guerrieri), lasciato a sinistra il Tartaro

---

nel c. XXIV dello stesso l. I. Senonchè il libro seguente è mutilo; e la mutilazione è forse dovuta allo zelo degli scrittori cristiani, e si deve far risalire al tempo in cui questi tendevano ad accentuare il carattere profetico-cristiano di Virgilio.

(1) Per Macrobio, Virgilio non solo è dotto in ogni genere di sapere, ma è decisamente infallibile. Nel commento al *Somnium* lo dice *nullius disciplinae expers* (I, 6, 44) e *disciplinarum omnium peritissimus* (I, 15, 12); così nei *Saturnali* (I, 16, 12): *omnium disciplinarum peritus.*

(2) Per esempio Elio Donato, il quale attribuiva a Virgilio un sapere straordinario e cercò nei suoi versi dottrine risposte e scopi filosofici ai quali certamente non aveva pensato mai.

(dove subiscono le pene più orribili le anime di tutti coloro che in qualche modo hanno violato le leggi umane e divine) è giunto nell' ampio Elisio, liete pianure che sono il felicissimo regno dei beati

.... locos laetos et amoena virecta
630 *fortunatorum nemorum sedesque beatas.*

Quivi, in una luce perpetuamente serena e fiammante, le anime dei beati (eroi morti per la patria, sacerdoti, poeti, filosofi ed artisti, benemeriti della umanità) trascorrono la vita su colli ameni e per valli, in prati ed in boschetti, sulle rive di ameni ruscelli, continuando le loro abitudini ed occupazioni terrene: fra esse è Museo, al quale Enea chiede notizie d' Anchise e che gli si offre per guida. Il padre d' Enea stava in quel momento ad osservare con attenzione le anime che si trovavano chiuse nel fondo di una valle verdeggiante, destinate a ritornare alla vita terrena, passando in rassegna fra esse quelle che dovevano rincarnarsi nei suoi discendenti, per conoscerne il destino, le vicende, il carattere, le opere future.

At pater Anchises penitus convalle virenti
680 *inclusas animas superumque ad lumen ituras*
lustrabat studio recolens omnemque suorum
forte recensebat numerum carosque nepotes
fataque fortunasque virum moresque manusque.

Avviene fra padre e figlio un commoventissimo incontro, dopo il quale Enea vede da un lato della valle un bosco appartato e cespugli pieni di suoni e il fiume Lete (il fiume dell' oblio) che lambisce quelle placide sedi e intorno a questo una infinita moltitudine di anime svolazzanti e che riempiono tutta la pianura del loro sus-

surro, simile al ronzio che fanno pei prati, nei sereni meriggi estivi, le api, quando si posano su ogni sorta di fiori e si addensano intorno ai candidi gigli (1). L' eroe, stupito, ne chiede al padre la ragione, e che fiume sia quello, e che uomini quelli che si affollano così numerosi sulle sue rive. E il padre subito gli risponde : « Le anime alle quali è dovuto per destino un altro corpo, bevono alle onde del fiume Lete le acque che sigilleranno in loro per lungo tempo il ricordo degli affanni e della vita trascorsa »:

animae, quibus altera fato
corpora debentur, Lethaei ad fluminis undam
715 *securos latices et longa oblivia potant.*

Queste anime appunto egli si accinge a mostrargli, enumerandogli e indicandogli fra esse tutti i suoi discendenti (i re Albani e gli eroi gloriosi di Roma da Silvio a Marcello il giovane) perchè s' allieti con lui di essere finalmente giunto alle spiaggie d' Italia. Ed Enea subito gli chiede : « O padre, si deve dunque credere che alcune anime di qui tornino alla luce del cielo e ritornino una seconda volta nell' impaccio del corpo ? qual mai assurdo desiderio della vita terrena hanno le infelici ? »:

O pater, anne aliquas ad caelum hinc ire putandum est
720 *sublimis animas iterumque ad tarda reverti*
corpora ? quae lucis miseris tam dira cupido ?

(1) Nella concezione orfica pare che le anime destinate alla palingenesi fossero chiamate *api ;* donde la ragione della similitudine (Sabbadini).

Ed ecco subito Anchise esporgli quella ch' io ho chiamata la storia dell'anima :

« Anzitutto un' interiore forza spirituale anima il cielo, la terra, i mari, la luna, il sole, le stelle, e un' intelligenza infusa per tutte le sue parti agita e compenetra la gran mole dell' universo. Di qui gli uomini e gli animali che vivono sulla terra, che volano per l' aria, che si muovono negli abissi del mare : essi, particelle dell'anima universale disseminate nello spazio, hanno vigore etereo e origine celeste ; ma, più o meno, li inceppa la lue corporea e le membra terrene e periture li ottundono. Ond' è che essi vanno soggetti a timori e desideri, a gioie e dolori e, chiuse nelle tenebre e in cieco carcere, le anime disconoscono il cielo onde derivano. Tanto che, anche quando nel dì del trapasso le abbandona la vita, non si stacca tuttavia dalle infelici ogni male nè le lasciano interamente le sozzure corporee ; molte delle quali anzi, avendole profondamente intaccate, devono necessariamente crescere nel loro intimo per lungo tempo in modi meravigliosi. Perciò sono sottoposte a pene e pagano con supplizi il fio delle passate colpe : delle cui infezioni alcune si purificano rimanendo sospese ed esposte all' azione dei venti, altre immerse in un profondo abisso d' acqua (negli abissi oceanici ?), altre bruciando nel fuoco. Tutti subiamo da morti la nostra espiazione, dopo la quale passiamo nell' ampio Elisio ; e pochi soltanto restiamo nelle sue liete pianure, finchè un lungo volgere d' anni, compiuto il tempo prescritto, cancella le traccie d'ogni sozzura contratta nel corpo e lascia puro il senso etereo e il fuoco della semplice aura. Tutte queste invece, quando son volti mille anni, sono chiamate da Dio in gran numero al fiume Lete, perchè, immemori

del passato, rivedano la volta del cielo e comincino a sentire di nuovo la volontà di rincarnarsi nei corpi ».

« Principio caelum ac terras camposque liquentis
725 lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet.
inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum
et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.
730 igneus est ollis vigor et caelestis origo
seminibus, quantum non noxia corpora tardant
terrenique hebetant artus moribundaque membra.
hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras
dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.
735 quin et supremo cum lumine vita reliquit,
non tamen omne malum miseris nec funditus omnes
corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
multa diu concreta modis inolescere miris.
ergo exercentur poenis veterumque malorum
740 supplicia expendunt. aliae panduntur inanes
suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
infectum elicitur scelus aut exuritur igni;
quisque suos patimur manis; exinde per amplum
mittimur Elysium; et pauci laeta arva tenemus,
745 donec longa dies, perfecto temporis orbe,
concretam exemit labem purumque relinquit
aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.
has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno,
750 scilicet immemores supera ut convexa revisant
rursus et incipiant in corpora velle reverti ».

Qui non siamo più di fronte evidentemente a concetti vaghi e imprecisi, ma all' esposizione alta e solenne di una teoria, nella quale è riaffermato anzitutto (vv. 725-729) il concetto di uno spirito immanente nell' universo, di carattere divino e intelligente, di cui tutti gli esseri

animati — uomini e bruti — sono delle manifestazioni; cioè il medesimo concetto che abbiamo già veduto nel quarto delle Georgiche, e perfettamente identico a quello che Cicerone, come s' è visto, attribuiva a Ferecide, maestro di Pitagora (1). Di più la forza spirituale, di origine divina ed eterea, che è nell' uomo e negli animali, è concepita in perfetta antitesi con la materia del loro corpo, che è per l' anima un carcere, un peso, un impedimento, e che è la causa degli errori, delle passioni, delle colpe, dei traviamenti. Sicchè la vita è un male (vv. 730-734). Anche questo concetto di un dualismo o antagonismo fra spirito e materia non è nuovo ed appartenne già anch' esso all' antica filosofia pitagorica, come s' è pure veduto (2). Ma se la vita è un male per tutti, per i malvagi e per i buoni, *tutti,* dopo la morte, debbono purificarsi delle infezioni corporee. La purificazione infatti avviene per mezzo di pene e di tormenti, *non però eterni,* che debbono subirsi per il tempo necessario all' espiazione perfetta.

Ne sono mezzi i tre elementi dell' aria, dell' acqua e del fuoco (quelli stessi che si adoperavano appunto nelle cerimonie simboliche dei misteri). Dopo l' espiazione purificatrice *tutte* le anime passano nell' Elisio, luogo di beatitudine, dove alcune *poche,* quelle degli eletti che furono in terra i migliori, rimangono a godere una serena felicità, *anche questa non eterna,* ma che dura fintantochè non sia compiuto il tempo prescritto — tempo assai lungo, quanto è necessario perchè si esaurisca e scompaia da sè il loro attaccamento alla vita terrena e il ri-

(1) *De Natura Deorum* I, 11, 27 e *De Senectute* 21, 78.
(2) Cicerone, *Somnium Scipionis,* 7, 15 e altrove.

cordo delle belle opere umane (1) — per riprendere poi la primitiva natura eterea e spirituale e di nuovo dissolversi in seno all' anima universale. *Le altre* invece, e sono la gran maggioranza, trascorsi mille anni in una delle convalli confinanti con l' Elisio, vengono chiamate da Dio a bere nelle acpue purificatrici del fiume Lete l' oblio della vita trascorsa e si incarnano in nuovi corpi. Non s' intende peraltro, poichè Anchise non lo dice, se queste ultime anime, destinate a nuova vita, quando ritorneranno poi ancora, dopo la seconda morte e conseguente espiazione negli elementi, all' Elisio, vi resteranno tutte in attesa di convertirsi in puro etere e spirito, o se parte di esse dovrà ritornare nuovamente sulla terra. Nel primo caso il numero delle esistenze terrene sarebbe limitato ad un massimo di due — una con prevalenza del male e una del bene —, nel secondo sarebbe indefinito. Ma in un modo o nell' altro la teoria della resurrezione è assai chiara e il ciclo dell' esistenza, dal momento in cui l' anima si stacca dallo spirito universale fino al momento in cui si ricongiunge ad esso, è perfettamente conchiuso; il concetto panteistico e il processo di involuzione ed evoluzione dello spirito, appena accennati nel quarto delle Georgiche, sono qui svolti compiutamente. Nè si può dubitare che anche l' ultima parte che si riferisce alle pene e ai premi d'oltretomba (vv. 735-747) e che espone la dottrina della metempsicosi (vv. 748-751), sia, come le prime, foggiata secondo i principi dell' Orficismo e del Pitagorismo.

---

(1) Appunto per tale attaccamento, esse continuano nell' Elisio le occupazioni a cui attendevano sulla terra.

7. — Sarebbe certo oltremodo interessante svolgere questi principii fino alle ultime conseguenze logiche, e chiederci, per esempio, se in tale concezione il processo di emanazione delle anime dallo spirito universale avvenisse una volta tanto, o ad intervalli, o ininterrottamente. Si vedrebbe allora che, non potendo avvenire nè una volta tanto (perchè in tal caso, col ritornare continuo delle anime individuali in seno all' anima universa, ne sarebbe seguìta in un determinato momento la scomparsa della vita dalla terra), nè ininterrottamente (perchè in tal caso, essendo sempre infinitamente maggiore il numero dei cattivi che non quello dei buoni, a un certo punto sarebbe prevalso irrimediabilmente sulla terra il male), ma dovendo considerarsi come avverantesi ad intervalli, l' idea di tale processo d' emanazione si ricollegherebbe alla teoria già accennata dei grandi anni mondani (1). Così ancora, poichè dall' anima universale emanano non solo quelle degli uomini, ma anche quelle dei bruti, ci si potrebbe chiedere che cosa dovesse avvenire di queste, alla morte dei loro corpi. E si vedrebbe come, dal modo in cui dovette esser risolto questo problema da qualcuno, potrebbe esser nata appunto l' ipotesi — quasi

---

(1) Ognuno di questi anni o periodi della vita universale era diviso in dieci mesi (di mille anni ciascuno) e ogni mese era sotto il particolare influsso d' una delle divinità maggiori, concepita forse, filosoficamente, come aspetto, manifestazione, atteggiamento, emanazione particolare del dio universale. La durata però degli anni stessi era computata anche altrimenti, ma sempre di parecchi secoli; e in ciascun anno, che si iniziava con un processo sempre identico di emanazione, ritornavano sulla terra le stesse anime e si ripetevano gli stessi eventi. Si ricordi quel che abbiamo visto più su (§ 4) parlando della quarta ecloga.

unanimemente attribuita a Pitagora — d' una metempsicosi anche animale (1).

Ma prescindendo da queste considerazioni, che ci porterebbero al di là di quello che Virgilio ci ha voluto o potuto dire, come si concilia questa storia dell' anima con tutta la rappresentazione precedente dell' anti-inferno e del Tartaro ? È evidente che una contraddizione fondamentale esiste : chè l' esistenza delle anime nel preinferno e le punizioni evidentemente eterne che subiscono quelle dei malvagi nel Tartaro non si possono accordare con le pene temporanee per mezzo dei tre elementi. Sicchè noi siamo indotti a pensare che nella rappresentazione virgiliana dell' oltre tomba si debba forse vedere un tentativo mal riuscito — per la mancata elaborazione ultima del poema, impedita dalla immatura morte di Virgilio — di fondere insieme quella che era rappresentazione popolare e il concetto o rappresentazione filosofica del poeta.

E poichè, considerata in sè stessa, questa storia suggestiva e profonda ha un senso compiuto e perfetto, e d' altra parte sappiamo che Virgilio compose l' Eneide a pezzi staccati, che poi collegava insieme, non verrebbe la voglia di credere che essa sia stata scritta a parte, fors' anche indipendentemente e in tempo anteriore a quello della composizione del poema, e poi opportunamente inserita in questo, allorchè il poeta — artista, filosofo, cittadino nello stesso tempo — concepì l' idea di valersi, per esaltare la grandezza della Patria e per la rappresentazione dei grandi spiriti di Roma, della dottrina della metempsicosi, antichissima e largamente diffusa e conforme alle credenze religiose dei suoi concittadini e già consacrata dall' arte di Ennio ? Anzi non mi parrebbe neppure arrischiato il pensare che si dovesse proprio vedere in essa un brano di quel poema della Natura al quale Virgilio già pensava quando finì il secondo canto delle Georgiche (vv. 475-494), e forse addirittura il principio del poema stesso o l' idea madre ch' esse avrebbe svolta : principio ed idea ch' egli certo prese e imitò da Ennio, i cui Annali, come abbiamo veduto, si iniziavano appunto con l' esposizione della dottrina della metempsicosi (1). In tale ipotesi dunque la teoria messa in bocca ad Anchise non sarebbe soltanto una finzione poetica, un mezzo artisticamente perfetto per ottenere una grande e suggestiva efficacia di rappresentazione, ma esprimerebbe la genuina e schietta concezione di Virgilio, il risultato ultimo di quel contrasto

(1) Qualcuno cioè potrebbe aver pensato che le incarnazioni dell' anima fossero non tutte necessariamente in corpo umano, ma anche in corpi d'animali, terrestri, acquatici od aerei, secondo che le colpe precedenti fossero da espiare nell'uno piuttosto che nell' altro elemento : e la vita animale avrebbe perciò rappresentato uno stato di vita intermedio fra due vite umane.

(1) Molti raffronti fra Ennio e Virgilio fa Macrobio nel l. VI dei *Saturnali;* ma, per dire la verità, non vi è cenno alcuno di rapporti formali o sostanziali fra l' esposizione di Anchise ad Enea e quella di Omero ad Ennio. Potrebbe darsi tuttavia che se ne parlasse in quella parte dei Saturnali che è andata perduta e nella quale appunto si conteneva l' esame del valore filosofico dell'opera virgiliana fatto da Eustazio. D' altra parte però è indubitabile una effettiva somiglianza di contenuto fra i due squarci poetici, come sono indubbie alcune analogie di pensiero fra i due poeti. E gli arcaismi che si trovano in Virgilio (*ollis, aurai*) potrebbero essere un altro indizio d' imitazione enniana. — Anche il Pascal (*Commentat. vergilianae*, p. 143 sgg.) ha dimostrato che Virgilio ha derivato la sua esposizione dottrinale dal proemio degli *Annales*.

a cui abbiamo accennato fra l' idealismo pitagorico-stoico e il materialismo epicureo, sarebbe insomma il suo testamento filosofico. Mirabile testamento davvero, che lasciava in eredità alle più lontane generazioni l' alta e sublime espressione artistica d' una teoria che, sorta agli albori del pensiero nelle più remote età dell' uomo, trasmessa di generazione in generazione da una civiltà all' altra, dall' Oriente all' Occidente, custodita con cura gelosa nel mistero dei santuari, insegnata come la verità più sacra e più recondita, s' illuminò ancora una volta, come già nei miti immortali di Platone, alla luce della poesia e dell' arte.

V.

Pitagora e le sue dottrine nella poesia di Ovidio.

1. La tradizione di Numa scolaro di Pitagora in Ovidio. — 2. Natura, estensione, contenuto degli insegnamenti pitagorici secondo il canto XV delle Metamorfosi: vegetarianismo; metempsicosi; flusso universale della materia e trasformazioni cosmiche e sociali; Pitagora profeta della grandezza di Roma e d'Augusto. — 3. Ovidio e il Pitagorismo. — 4. Fonti e valore storico della esposizione ovidiana. — 5. Conclusione.

1. — Ho già parlato nel cap. I della tradizione, secondo la quale il re Numa Pompilio sarebbe stato scolaro di Pitagora. Raccogliendo là tutte le testimonianze di questa tradizione, ho anche accennato a quella che ne fa *Ovidio* (43 a. C. - 17 d. C.) nel quindicesimo e ultimo canto delle *Metamorfosi* (vv. 1-8, 479-484). Essa ha una importanza specialissima e merita di essere studiata separatamente dalle altre anche per questo, che della tradizione stessa il poeta si vale per fare un'esposizione, se non profonda, tuttavia molto estesa — la più estesa e la più organica che ci rimanga nella letteratura romana —

della filosofia pitagorica, specialmente in attinenza a due punti fondamentali di essa: l'astensione dai cibi carnei e la metempsicosi.

Dice dunque Ovidio (vv. 1-8) che, scomparso Romolo, si cercò subito chi potesse addossarsi un peso tanto grave com'era il governo di Roma, succedendo a un tal re, e che una fama non menzognera designò all'impero Numa, già famoso per la sua giustizia, per la sua pietà, e, sopratutto, per la sua sapienza: chè, non solo conosceva a perfezione i riti della sua gente, la gente Sabina, ma, abbracciando con la vasta anima più larghi concepimenti ed essendo avido di scrutare i più ardui problemi della natura, aveva abbandonato la nativa Curi e si era recato a Crotone:

Quaeritur interea qui tantae pondera molis
Sustineat, tantoque queat succedere regi.
Destinat imperio clarum praenuntia veri
Fama Numam. Non ille satis cognosse Sabinae
5 *Gentis habet ritus: animo maiora capaci*
Concipit, et quae sit rerum naiura requirit.
Huius amor curae, patria Curibusque relictis,
Fecit, ut Herculei penetraret ad hospitis urbem.

Quivi insegnava Pitagora — e segue appunto nei versi 60-478, l'esposizione delle dottrine di questo filosofo, che or ora esamineremo — e Numa ne ascoltò le lezioni; dopo di che ritornò in patria e prese le redini del governo di Roma, insegnando al popolo del Lazio i riti sacrificali e le arti della pace:

Talibus atque aliis instructo pectore dictis
480 *In patriam remeasse ferunt, ultroque petitum*
Accepisse Numam populi Latiaris habenas:
Coniuge qui felix nympha ducibusque Camenis

Sacrificos docuit ritus, gentemque feroci
Adsuetam bello pacis traduxit ad artes.

Come si vede — e l'ho già rilevato, — Ovidio non solo accetta senza discuterla, come cosa ovvia e risaputa, la tradizione che faceva di Numa un discepolo di Pitagora, ma vien pure in certo modo a mettere in connessione di dipendenza le istituzioni religiose attribuite a Numa e l'educazione pitagorica da lui ricevuta; per quanto con l'accennata collaborazione della ninfa Egeria e delle Camene la leggenda abbia certamente voluto rappresentare la parte che ebbe l'elemento indigeno nella creazione degl'istituti religiosi romani del più antico periodo regio (1). Il poeta pertanto, non tenendo conto dei dubbi e delle critiche messe innanzi da qualche erudito, preferì seguire senz'altro la tradizione leggendaria, che pur Cicerone aveva chiamata *inveteratus hominum error;* e ciò non tanto perchè siffatta tradizione gli offriva mirabilmente il modo di esporre quella dottrina della metempsicosi ch'era la più naturale conclusione d'un poema come le Metamorfosi, quanto perchè, molto probabilmente, la tradizione era più che mai viva nella coscienza dei contemporanei, per i quali il poeta scriveva (2), massime dopo la recente rinascita del Pitagorismo in Roma.

(1) Lo stesso *Ovidio,* in altro luogo (*Fast.* III, 151-154) accenna alla possibilità che la riforma del calendario sia stata ispirata a Numa dal filosofo di Samo: « *Primus.... Pompilius menses sensit abesse duos* Sive hoc a Samio doctus, *qui posse renasci Nos putat, Egeria sive monente sua* ».

(2) Un ultimo accenno alla medesima tradizione si legge nella terza elegia del terzo libro delle Pontiche, dove il poeta, immaginando di parlare in sogno all'Amore di cui si professa maestro, lo rimprovera di essersi comportato verso di lui ben altrimenti da quello che fecero altri discepoli verso i loro maestri: Eumolpo verso Orfeo, Achille verso Chirone, *Numa verso Pitagora*, ecc.:

2. — In Crotone teneva dunque scuola Pitagora; il quale, nativo dell'isola di Samo, aveva abbandonato spontaneamente la patria, mal sopportando la tirannide onde era governata, e s'era dato a profondi studi di filosofia. Per virtù di questi « egli potè elevarsi con la mente, per quanto fossero lontani nella immensità dello spazio celeste, fino agli dei e scrutare con gli occhi dell'intelletto ciò che la natura ha negato alla vista degli uomini »:

60 *Vir fuit hic, ortu Samius; sed fugerat una*
Et Samon et dominos, odioque tyrannidis exul
Sponte erat. Isque, licet caeli regione remotos,
Mente deos adiit et quae natura negabat
Visibus humanis, oculis ea pectoris hausit.

Ecco subito, in questi magnifici versi, messo in evidenza Pitagora, e determinata con molta precisione e con grande efficacia rappresentativa la natura del suo misticismo, fondato sopra l'esercizio assiduo dell'intelletto e la profonda intensità del meditare, per giungere alla visione e alla comprensione delle più alte verità.

65 *Cumque animo et vigili perspexerat omnia cura*
In medium discenda dabat, coetusque silentum
Dictaque mirantum magni primordia mundi
Et rerum causas et, quid natura, docebat:
Quid deus, unde nives, quae fulminis esset origo,
70 *Iuppiter an venti discussa nube tonarent,*
Quid quateret terras, qua sidera lege mearent,
Ed quodcumque latet.

At non Chionides Eumolpus in Orphea talis;
In Phryga nec satyrum talis Olympus erat;
Praemia nec Chiron ab Achilli talia cepit,
Pythagoraeque ferunt non nocuisse Numam.
Nomina neu referam longum collecta per aevum,
Discipulo perit solus ab ipse meo.

E' in questi altri versi ecco parimenti accennata con grande chiarezza la vastità e larghezza degl'insegnamenti, che il filosofo impartiva all'attonita e silenziosa schiera dei discepoli e che abbracciavano « le origini primordiali dell'universo, le cause della materia e l'essenza della natura e della divinità, l'origine delle nevi e del fulmine, del tuono e del terremoto e le leggi onde è regolato il corso degli astri: insomma, tutti i problemi più reconditi della filosofia naturale e della scienza » (1).

Egli per primo, aggiunge ancora il poeta, vietò di cibarsi di carne, sconsigliando bensì tale astensione con molta dottrina, ma senza riscuotere la meritata approvazione:

Primusque animalia mensis
Arguit imponi: primus quum talibus ora
Docta quidem solvit, sed non et credita, verbis.

Ed ecco appunto il filosofo combattere, in prima persona, l'uso delle carni (vv. 75-95) e descrivere l'età dell'oro, quando gli uomini non conoscevano ancora tale uso (vv. 96-142); e poi, ispirato dalla divinità, eccolo accingersi, con più alto afflato poetico, a trattare questioni più ardue e a svelare più riposti misteri:

Et quoniam deus ora movet, sequar ora moventem
Rite deum, Delphosque meos ipsumque recludam
145 *Aethera et augustae reserabo oracula mentis.*
Magna, nec ingeniis evestigata priorum,
Quaeque diu latuere, canam. Iuvat ire per alta

---

(1) I vv. 67-71, che riassumono la supposta fisica pitagorica, sono manifestamente ispirati da Lucrezio, dice il Lafaye, *Les métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*, Paris, Alcan, 1904, p. 197; ma si accordano pure benissimo coi principii dello stoicismo.

Astra; iuvat terris et inerti sede relicta
Nube vehi, validique umeris insistere Atlantis,
150 *Palantesque homines passim ac rationis egentes*
Despectare procul, trepidosque obitumque timentes
Sic exhortari, seriemque evolvere fati.

« E poichè sento di parlarvi per ispirazione divina, seguirò gl'impulsi del dio che mi fa parlare secondo il rito, e vi svelerò i miei arcani e lo stesso etere e vi schiuderò gli oracoli fin qui nascosti nel profondo della mia mente. Vi canterò cose grandi, nè mai scrutate dalle menti dei padri, e che per lungo tempo restarono occulte. Mi piace andare tra le sublimi stelle; mi piace abbandonata la terra e questa inerte dimora, lasciarmi trasportare da una nube e poggiare sulle spalle del vigoroso Atlante e guardare da lontano gli uomini sparsi qua e là e ancora irragionevoli, e ad essi, che aspettano con trepido timore la morte, infondere coraggio e schiudere la visione del loro destino con queste parole... »

Siamo alla rivelazione della metempsicosi, la cui conoscenza appunto deve distruggere negli uomini il timore della morte:

O genus attonitum gelidae formidine mortis!
Quid Styga, quid tenebras et nomina vana timetis,
155 *Materiem vatum, falsique pericula mundi?* (1)
Corpora, sive rogus flamma, seu tabe vetustas
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis,
Morte carent animae; semperque priore relicta
Sede novis domibus vivunt habitantque receptae.

(1) Cade ovvio a questo punto il raffronto coi famosi versi delle *Georgiche* (II, 490-492):

Felix, qui potuit rerum cognoscere caussas,
Atque metus omnis et inexorabile fatum
Subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari,

« O schiatta attonita per lo spavento della fredda morte! Che temete lo Stige, la tenebra e i suoi nomi vani, fantasie di poeti e pericoli d'un mondo inesistente? Non crediate che i corpi, o li abbia distrutti il rogo con la sua fiamma, o il tempo con la putredine, possano soffrire mali di sorta. E quanto alle anime, esse non muoiono; e sempre, abbandonata una sede, vivono e abitano in dimore che nuovamente le accolgono ».

E in prova di ciò Pitagora ricorda (vv. 160-164) d'essere vissuto ancora, al tempo della guerra troiana, nel corpo d'Euforbo. Poi segue, più specificatamente chiarita ed espressa, la dottrina della metempsicosi animale, volgarmente attribuita a Pitagora:

165 *Omnia mutantur, nihil interit: errat et illinc*
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus; eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster, nec tempore deperit ullo,
Utque novis facilis signatur cera figuris,
170 *Nec manet ut fuerat, nec formas servat easdem,*
Sed tamen ipsa eadem est; animam sic semper eandem
Esse, sed in varias doceo migrare figuras.

« Tutto si trasmuta, niente muore. Lo spirito va errando e si muove di là a qui, di qui a là, e s'incarna nel corpo che si presceglie; e dalle fiere passa nei corpi umani e viceversa, nè mai vien meno. E come la molle

che si sogliono riferire ad Epicuro. Entrambi i filosofi dunque giungevano alla medesima conseguenza pratica (inanità del timore della morte) partendo da premesse assolutamente opposte: l'uno, cioè Pitagora, dimostrando che il morire è soltanto trasformazione, o passaggio dell'anima d'una in altra forma di vita corporea; l'altro, cioè Epicuro, dimostrando che il morire è annientamento totale e definitivo della personalità per il disgregamento degli atomi onde l'anima si compone.

cera si foggia in nuove figure, sì che, pur non restando quale era prima e non conservando le stesse forme, tuttavia è sempre la stessa, così vi dico che l'anima è sempre la medesima, senonchè passa sotto varii aspetti » (1).

Da ciò un nuovo argomento per astenersi dall'usar carne (vv. 173-175).

A questo punto la trattazione di Pitagora si allarga, e il filosofo passa a dimostrare l'evoluzione perpetua e il divenire incessante di tutto il creato:

Et quoniam magno feror aequore plenaque ventis
Vela dedi: nihil est toto, quod perstet, in orbe.
Cuncta fluunt, omnisque vagans formatur imago.

« E poichè, aperte le vele al vento, navigo in alto mare, sappiate che non vi è nulla di immobile in tutto l'universo. Tutto fluisce, e si foggia incessantemente ogni mutevole aspetto ».

E questa nuova proposizione illustra con una lunga serie di esempi, tratti dai fenomeni celesti, dall'avvicendarsi delle stagioni, dalla vita dell'uomo e dalle vicissitudini degli elementi (vv. 179-251).

Ma la natura non ci offre solo lo spettacolo di mutamenti regolari, determinati da leggi immutabili ed universali; si compiono anche intorno a noi, nei corpi inorganici e negli organici trasformazioni impreviste, che i saggi osservano con curiosità, ma di cui essi ignorano le cause: questi fenomeni straordinari — spesso elencati e descritti nel periodo alessandrino, in opere intitolate

(1) Questa prima parte dell'esposizione ovidiana è molto probabilmente modellata sul « Sogno » degli *Annali* di Ennio di cui si è già visto.

Paradoxa — Ovidio li fa esporre da Pitagora, non senza qualche anacronismo, nei vv. 252-417 (i vv. 307-336 riguardano le proprietà di certi corsi d'acqua, *mirabilia fontium et fluminum*), a cui fanno seguito altri (vv. 418-452), che descrivono le rivoluzioni avvenute nelle società umane, sino al glorioso principato d'Augusto, predetto già da un oracolo fin dal tempo della caduta di Troia:

Nunc quoque Dardaniam fama est consurgere Romam,
Appenninigenae quae proxima Thybridis undis
Mole sub ingenti rerum fundamina ponit.
Haec igitur formam crescendo mutat, et olim
435 *Immensi caput orbis erit. Sic dicere vates*
Vaticinasque ferunt sortes: quantumque recordor,
Dixerat Aeneae, cum res Troiana labaret,
Priamides Helenus flenti dubioque salutis: (1)
« Nate dea, si nota satis praesagia nostrae
440 *Mentis habes, non tota cadet te sospite Troia.*
Flamma tibi ferrumque dabunt iter: ibis, et una
Pergama rapta feres, donec Troiaeque tibique
Externum patria contingat amicius arvum,
Urbem etiam cerno Phrygios debere nepotes,
445 *Quanta nec est nec erit nec visa prioribus annis.*
Hanc alii proceres per saecula longa potentem,
Sed dominam rerum de sanguine natus Iuli
Efficiet. Quo cum tellus erit usa, fruentur
Aetheriae sedes, caelumque erit exitus illi ».
Haec Helenum cecinisse penatigero Aeneae
Mente memor refero, cognataque moenia laetor
Crescere, et utiliter Phrygibus vicisse Pelasgos.

Così Pitagora è fatto profeta della divina e fatale potenza d'Augusto, come con analogo procedimento, nel

(1) La sola predizione che troviamo accennata, a proposito di Enea, nei poemi omerici, si legge nel c. XX dell'*Iliade* (vv. 302, 306-308), e fu riprodotta da *Virgilio* (*Aen.*, III, 97-98).

poema virgiliano la dottrina pitagorica della metempsicosi è assunta quale mezzo artistico per la predizione della futura grandezza di Roma.

Nei pochi versi che seguono (453-478) Pitagora finalmente ritorna al punto di partenza e conchiude: « Poichè tutto cambia, poichè al termine della vita la nostra anima passa in nuovi corpi, anche animali, non uccidiamo le bestie; chi può sapere se, uccidendole non facciamo scorrere il sangue di nostri congiunti? ».

3. — Analizzato così il contenuto della esposizione ovidiana, vien fatto naturalmente di chiedersi quale sia stato l'atteggiamento del poeta di fronte al Pitagorismo.

Ne fu egli per avventura un seguace? A questa domanda noi possiamo rispondere negativamente senz'ombra di esitazione: la vita e l'operosità poetica di Ovidio, anche nel periodo posteriore alla composizione delle Metamorfosi, furono in antitesi troppo stridente con gl'insegnamenti e la pratica pitagorica, per poter immaginare o pensare che egli fosse dedito con qualche fervore a quelle dottrine; d'altra parte Ovidio non ebbe certo tempra di filosofo nè eccessivo amore per le ricerche e speculazioni astruse. Che però una certa simpatia, o almeno una certa insistenza del suo pensiero su quella filosofia ci sia stata, pare evidente, se non solo nell'opera sua maggiore le ha fatto così larga parte, con una esposizione quasi sistematica, ma altre volte ancora accenna ad essa, come nel citato luogo dei Fasti e in alcuni versi delle Tristezze (1).

(1) *Trist.*, III, 3, 59-64:

Atque utinam pereant animae cum corpore nostrae,
Effugiatque avidos pars mihi nulla rogos.

E quasi certamente poi questa predilezione del poeta si deve ritenere l'effetto della rinascita del Pitagorismo, che era stata operata in Roma da Nigidio nella prima metà del secolo (onde abbiamo già visto quante e quali traccie se ne riscontrino nella letteratura dell'età di Cicerone e di Varrone), e che al tempo stesso del poeta fece sorgere la scuola dei Sestii: sì che Ovidio potè averne notizia sia dalle opere degli scrittori che appartenevano alla generazione precedente alla sua, sia dalla viva voce e dagli scritti di qualcuno dei nuovi seguaci.

4. — Gli studiosi infatti che, proponendosi la questione delle fonti di quest'ampia trattazione ovidiana del Pitagorismo, hanno cercato di risolverla, per poter quindi determinare il valore storico della trattazione stessa, hanno riconosciuto in sostanza che tali fonti debbono essere state o le opere varroniane (le *Antiquitates rerum divinarum* e sopratutto il dialogo *Gallus, de admirandis*)

Nam si morte carens vacua volat altus in aura
Spiritus, et Samii sunt rata dicta senis,
Inter Sarmaticas Romana vagabitur umbras,
Perque feros manes hospita semper erit.

Il poeta si augura che abbiano ragione coloro che « l'anima col corpo morta fanno » e che nessuna parte del suo essere sfugga alle fiamme del rogo, poichè diversamente, egli dice, « se lo spirito, immortale, vola alto nelle vuote regioni dell'aria e sono veri gl'insegnamenti del vecchio di Samo, l'ombra di un Romano sarà costretta a vagare fra le ombre dei Sarmati e sarà sempre un'estranea tra feroci anime di morti ». Il passo è importante, perchè mostra che, di fronte al pensiero della morte, il poeta era in sostanza ancora incerto fra coloro che negavano e quelli che affermavano la immortalità dell'anima.

oppure gli scritti di Nigidio, o dei Sestii, od anche dei loro discepoli Papirio Fabiano e Sozione (1).

Sicchè, qualunque si accetti delle ipotesi messe innanzi, sta di fatto che le fonti a cui Ovidio ha attinto non sono molto anteriori a lui.

D'altra parte, anche tenendo conto del fatto che Ovidio, più poeta che filosofo, non intese certo di trattar l'argomento con rigore di metodo scientifico e filosofico, attenendosi scrupolosamente a questo o a quell'autore; ma che avrà usato di una certa libertà e indipendenza, e che (pur valendosi, se si vuole di uno o più modelli, oltre che dei ricordi e delle cognizioni sue personali) avrà seguìto soprattutto il suo sentimento artistico, giovandosi della materia dogmatica nella forma genuina soltanto nei limiti atti a recare efficacia estetica all' opera sua e non poco forse aggiungendo, sopprimendo o modificando di sua propria intenzione; si è riusciti tuttavia a mostrare, per esempio, che certe intrusioni nel sistema pitagorico di principii appartenenti ad altri sistemi — come a quelli di Eraclito e di Empedocle — non sono affatto imputabili ad Ovidio, ma dovevano già essere avvenute negli scrittori dai quali egli attinse (2). La sua esposi-

(1) Si vedano in proposito le opere seguenti: Hottinger, *De Pythagora ovidiano* (in *Opuscula philologica*, Leipzig 1817, pag. 100-107); A. Schmekel, *De ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione*, Gryphiswad, 1885 e *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin, 1892, pag. 434, 451, ecc. (dove sono modificate in parte le conclusioni dell'opera precedente); G. Lafaye, op. cit., cap. X.

(2) Per *Eraclito* si veda C. Pascal, *La dottrina pitagorica e la eraclitea nelle Metamorfosi ovidiane*, Mantova, 1909 ripubblicato nel volume *Scritti varii di Letteratura Latina*, 1920, p. 207; e per *Empedocle* il volume dello stesso autore *Graecia capta*, Firenze, Le Monnier, 1904, pag. 129-151.

zione del sistema di Pitagora acquista pertanto il valore di documento storico, in quanto che, supplendo in parte alla deficienza delle nostre cognizioni in proposito, dovuta alla perdita delle opere di Varrone, di Nigidio, dei Sestii, ci mostra molto approssimativamente in che consistesse il neo-pitagorismo romano del primo secolo avanti Cristo.

5. — L'esame che abbiamo così compiuto della letteratura latina dalle origini fino a tutto il secolo della sua maggior fioritura ci ha dimostrato non solo che il Pitagorismo fu nelle varie età di Roma abbastanza largamente conosciuto, ma che d'ispirazione pitagorica sono alcune delle più eloquenti pagine che quei tempi ci hanno tramandate, come il sogno di Ennio, il sogno di Scipione e il sesto canto dell' Eneide: sicchè dobbiamo concludere che nelle idee che quel sistema svolse era implicita una grande e mirabile virtù di esaltazione poetica ed artistica. Se riflettiamo d'altra parte che quelle idee esercitarono notevole influsso nel sorgere delle più antiche istituzioni romane, e che contro di esse mossero guerra invano l'arte titanica di Lucrezio, la satira maliziosa di Orazio, la forza politica di Cesare e di Augusto (nella lotta contro il sodalizio di Nigidio Figulo e la scuola dei Sestii), dobbiamo tenere per certo che in esse fosse insita una grande forza di resistenza e quella specie di malìa fascinatrice che suscita le più alte energie morali. Se le idee tanto più valgono quanto maggiore è il sentimento che le accompagna e che le trasforma in forze vive cioè operanti nella vita degli individui e dei popoli, le concezioni pitagoriche, venute da sì lontane scaturigini e assurte a così varie, molteplici, alte manifestazioni d'arte, di pensiero, di mo-

ralità nel periodo della civiltà romana, ebbero certo valore altissimo.

Che se poi, uscendo fuori dai limiti del nostro tema, pensiamo, alla forza di resistenza che esse mostrarono, al loro persistere attraverso i secoli e attraverso tante vicissitudini del pensiero, al loro successivo e alterno rinascere con sempre rinnovato vigore nei momenti di più intensa attività spirituale — nella Magna Grecia con Pitagora, in Atene con Platone, in Alessandria coi teosofi neo-platonici, in Roma con Ennio e con Virgilio, in Costantinopoli con l'imperatore Giuliano, nell'Italia dell'ultimo rinascimento con Giordano Bruno — e se riflettiamo che oggi ancora esse vivono nell'Oriente asiatico, operanti con la forza della fede in milioni di coscienze, e che accennano per diversi segni, in questa nuova primavera dell'idealismo, a risorgere anche nel mondo occidentale (1), noi possiamo con sicurezza affermare che esse non furono apparizione fugace ed effimera d'un pensiero individuale, ma parole di quel linguaggio eterno che sgorga perenne dalle più profonde radici dell'anima umana.

---

(1) Si veda, per esempio, tanto per citare un magnifico libro di scienza, l'opera di W. Mackenzie *Alle fonti della vita* (Genova, Formiggini, 1912) e la recensione che io ne feci nel *Giornale del Mattino* di Bologna del 7 marzo 1912.

APPENDICI

I.

EÚPHORBOS.

Pubblicato nella *Rivista Ligure di Scienze, Lettere ed Arti*, a. XXXIX, fasc. 2 (marzo-aprile 1912) Genova.

1. La figura di Eúphorbos nell'Iliade. — 2. Pitagora rincarnazione di Eúphorbos. — 3. Altre incarnazioni di Pitagora.

1. — V'è forse alcuno per il quale, meglio che per Eúphorbos figlio di Panto, possa ripetersi il famoso verso dell'antico commediografo, che il Leopardi tradusse « muor giovane colui ch'al cielo è caro » ? Poichè veramente fu caro agli dei, se, morto nel fior degli anni sotto le mura della sua Troja per mano del divino Menelao, dopo aver ferito, primo fra i Trojani, il fortissimo Patroclo, Eúphorbos ebbe la ventura non solo di una spiritual vita immortale ne la immortalità dell'Iliade, ma di lasciare altresì il suo nome, come ora vedremo, legato per sempre al ricordo di un grande pensiero e di una più grande vita: al pensiero e alla vita di Pitagora.

Fusa nel vivo indistruttibile metallo della poesia d'Omero, la figura del giovinetto eroe appare, nel racconto dell'antica gesta, nel momento più acuto dell'azione guerresca. Quando, per l'ostinato disdegno di Achille, più grave è per i Greci il pericolo nella memoranda giornata del combattimento presso alle navi, Patroclo, indossate le armi dell'amico e ricondotti i Mirmidoni alla battaglia,

verso l'ora del tramonto si trova coi suoi di fronte ad Ettore, che Apollo protegge: in tre assalti egli ha uccisi « tre volte nove » nemici, ma al quarto assalto un colpo del dio gli ha tolto l'elmo, infranta la lancia, fatto cadere lo scudo, slacciata la corazza:

Il. XVI, 805 Smarrito il cor, fiaccate le valide membra, fermossi
e titubò. Di dietro allor con la punta de l'asta
infra le spalle, al dosso, lo colse da presso un trojano,
il Pantoïde Euforbo, che tutti vinceva gli eguali
con la lancia e sul cocchio e al muover degli agili piedi,
810 ed anche allor, venuto appena sul carro, sbalzati
venti nemici avea, di guerra già prode campione.
Primo ei vibrò con l' asta un colpo su Patroclo auriga;
nè lo scrollò; poi corse indietro e tornò ne la mischia,
tratta fuor da le carni la lancia di frassino; incontro
815 Patroclo, ancor che ignudo, ei già non attese a l'assalto (1).
Patroclo allor, stordito dall'urto di Febo e da l'asta,
anco a l' amiche schiere traeva, fuggendo la morte.
Ma com' Ettore vide dal ferro piagato ritrarsi
Patroclo generoso, il varco s' aprì tra la mischia,
820 presso gli venne e, d'asta vibratogli un colpo, lo giunse
sotto a l' addome: fuori n' uscì da l'opposto la punta.
Quei con fragor giù cadde, e grave fu il lutto de' Danai.

---

(1) I versi 814-815 trovo segnati come spurii nella quinta edizione del Dindorf, curata dallo Hentze (Lipsia, 1890), sulla quale è stata condotta la presente traduzione. Ma non mi pare che sia proprio necessario inquadrare fra parentesi i due versi, così omerici pur nell'apparente disordine dei particolari accennati: prima la pronta ritirata del giovinetto trojano, poi il trarre dalle carni di Patroclo l' asta; l' idea preponderante per il poeta (cantore innanzi a un pubblico di ascoltatori), dopo accennato l' ardito colpo del giovine, è quella del suo rapido sottrarsi alla vendetta di Patroclo; fermata questa, il poeta si riprende per aggiungere ancora un particolare descrittivo (lo sforzo dello strappare dalla ferita la lancia) e per rincalzare l'idea della fuga di fronte a Patroclo,

Sull' eroe atterrato Ettore si vanta e lo schernisce, ma il caduto ne rintuzza l' orgoglio, affermando che la vittoria non è stata merito suo, sì degli dei: chè lo hanno ucciso la Moira e il figlio di Latona « e, degli uomini, Eúphorbos »; e predettagli la fine imminente per mano d'Achille, muore e rimane supino in mezzo al campo di battaglia, mentre Ettore insegue Automedonte, che cerca di portare in salvo il cocchio d' Achille.

A guardia del cadavere di Patroclo si fa innanzi l'Atride Menelao, armato di lucido bronzo, tenendo davanti al morto, in sua difesa, la lancia e il rotondo scudo, fermo d' uccidere chiunque osi accostarsi. Ed ecco ancora Eúphorbos, il cui intervento dà luogo ad uno dei più begli episodi della battaglia:

Il. XVII, 9 Pronto di Panto il figlio, esperto ne l' asta (1), s' avvide
ch' era atterrato Patroclo, e fattosi subito innanzi

---

che, pur ferito e spoglio della difesa delle armi, era sempre un troppo temibile nemico, anche per un più esperto guerriero che non fosse Eúphorbos. Poichè Omero non ha voluto certo rappresentare questa fuga come atto di viltà! È tutt'altro che vile il figlio di Panto, come dimostrerà fra poco nell' impari duello con Menelao. Sicchè non mi pare corrispondente nè allo spirito nè alle parole del testo omerico la traduzione che dà il Monti di questo passo:

Anzi dal corpo ricovrando il ferro
Si fuggì *pauroso*, e nella turba
Si confuse *il fellon*, che di Patròclo
Benchè piagato e già dell'armi ignudo
Non sostenne la vista. (*Il.* XVI, 1146-1150)

(1) L'epiteto (*eummelîes*) non è certo ozioso: infatti già il poeta ha detto che Eúphorbos primeggiava fra i coetanei « con la lancia » (XVI, 809), e che « con l' asta acuta » ha ferito Patroclo (XVI, 806 e XVII, 15), come con l'asta dà un colpo (l' ultimo!) nello scudo di Menelao (XVII, 43-45).

disse al figlio d'Atreo, al prode guerrier Menelao:
« O Menelao, divino germoglio, signor di gran genti,
vanne, abbandona il morto, qui lascia le spoglie cruente (1).
Prima di me nessuno, fra' Teucri o gl' illustri alleati,
15 giunse con l' asta Patroclo, in mezzo al furor de la mischia:
lascia ch' io m' abbia dunque quest'inclito onor fra' Trojani,
o che la dolce vita dal petto ti strappi il mio ferro ».
Bieco d'ira rispose il biondo figliuolo d'Atreo:
« Bello davver, gran Giove, con tanta insolenza vantarsi!
20 Certo mai fu sì grande 'l furor di pantera o leone
o di cignal feroce, a cui nel fierissimo petto
gonfiasi il cor superbo, altèr di sua grande possanza,
qual de' figli di Panto, esperti ne l'asta, è la boria!
Nè ad Iperènor tuo, rettor di cavalli, già valse
25 di giovinezza il fiore, allor che sprezzante affrontommi
e disse me fra' Danai il più dispregevol guerriero!
Or ei non più, te 'l dico, da' suoi proprî piedi portato,
ad allietar ritorna la cara consorte e i parenti!
Così la tua baldanza, se pur d'affrontarmi tu ardisci,
30 rintuzzerò. Ma io ancor ti consiglio a ritrarti
dov'è folta la turba. Chi è saggio prevede l'evento ».
Disse così, ma quello nè pur gli diè retta e rispose:
« Or, Menelao divino, trar dunque dovrò gran vendetta
pel fratel ch' uccidesti - e ancor tu me 'l dici vantando -
35 e nel segreto talamo tu n'hai vedovata la sposa,
e i genitor nel lutto e in muto cordoglio gittasti!
Oh! che per me dei miseri avrebbe il cordoglio una tregua,
se la tua testa io stesso e l'armi portandomi in Troja,
fra le man le gittassi a Panto e a la diva Frontide!
40 Ma non più a lungo, omai, s' indugi a far prova con l'armi
s' io m' abbia saldo il core o pieno di vile paura ».
Detto così, diè un colpo nel tondo perfetto suo scudo,
ma non lo franse il ferro; bensì gli si torse la punta
nel poderoso usbergo. S' avventa secondo con l' asta

(1) Le armi di Patroclo, sciolte e fatte cadere dal colpo d'Apollo, giacevano in terra poco lungi dal cadavere.

45 l'Atride Menelao, pregato in suo cor Giove padre,
e, mentre quei s' arretra, il coglie a la fossa del collo;
dentro spinge con forza calcando la mano pesante,
e dall' opposto n' esce pel tenero collo la punta.
Cadde, diè un tonfo e l' armi su lui con fragor risonâro;
50 s' insanguinâr le chiome, che simili aveva a le Grazie, (1)
i capelli ricciuti, ch' avvinti eran d'oro e d' argento.
Come talora un florido arbusto d'ulivo si nutre
in solitario loco, allor che molt' acqua vi sgorghi,
bello, pien di rigoglio, e poi, come l' agita il soffio
55 di tutti i venti, un velo di candidi fior lo ricopre, (2)
ma piombando improvviso un vento con turbine grande
dalla fossa lo schianta e a terra disteso lo abbatte;
tale di Panto il figlio, esperto ne l' asta, Eüforbo
l'Atride Menelao uccise e spogliava de l'armi.
60 Come — allor ch' un robusto leone cresciuto fra' monti
da pascolante gregge rapì la giovenca più bella,

(1) Cioè *ricciute*, come dice nel verso seguente, e non *bionde*, come ha interpretato alcuno, per es. il Köppen, forse ricordando Pindaro *Nem.* 5 fine. Le Grazie furono sempre rappresentate con lunghi ricci spioventi sì nelle arti plastiche e figurative, sì nella letteratura dei Greci (cfr. Omero, *Inno ad Apollo*, 194 sg. e Stesicoro, fr. XIII nell' *Antol. della melica greca* di A. Taccone). — Si veda in proposito quello che scherzosamente Luciano, nel *Sogno*, fa dire a Micillo: questi, fra le altre cose dice al suo gallo-Pitagora: « e « mi sembra che Omero per questo abbia detto le tue chiome si- « mili alle Grazie, perchè « avvinte eran d'oro e d' argento »: in- « trecciate infatti con l' oro e rilucendo con esso apparivano, evi- « dentemente, molto più pregevoli e desiderabili » (XIII).

(2) Accenna forse il poeta coi « soffi di tutti i venti » la stagione di primavera, quando — fra il marzo e l' aprile — le piante s' incurvano bensì sotto i venti, ma si rivestono anche della loro fioritura annuale; anzi parmi che accenni qui proprio alla prima fioritura del bell'arboscello d'ulivo, che poi il primo turbine schianta, così come l'asta di Menelao, troncando la vita del giovinetto forte ed ardimentoso, fa cadere il serto di fiorite speranze che già s' intesseva intorno al suo capo.

cui la cervice infranse tenendola forte co' denti,
poi, facendola a brani, le viscere ingolla col sangue —
intorno a lui, da lunge, si muovon con grande frastuono
65 cani, villan, pastori, ma farglisi presso ad alcuno
non regge il cor, chè tutti li fa scolorir la paura;
così nessun de' Teucri ha l'alma nel petto sì ardita,
ch' osi affrontar da presso la forza del gran Menelao.

E questi agevolmente porterebbe via le splendide armi di Eúphorbos, se non glielo impedisse Febo Apollo, il quale, presentatosi ad Ettore sotto l'aspetto di Mente, lo consiglia a desistere dall' inutile inseguimento dei cavalli d'Achille e ad accorrere invece là dove

or Menelao frattanto, il figlio pugnace d'Atreo,
89 corso a difender Patroclo, uccise il miglior de' Trojani,
il Pantoïde Euforbo e spento n' ha il valido ardire.

Ettore infatti, pronto, si fa largo tra le schiere, vede l' uno che toglie le magnifiche armi, l' altro disteso in terra e il sangue che sgorga dalla ferita, irrompe fulmineo con orribili grida, e Menelao, riconosciutolo subito, non osando da solo tenergli testa, lascia a malincuore il corpo di Patroclo e si ritira verso i suoi, per chiamare qualcuno in soccorso. Così egli non ha potuto neppure portar via con sè sul suo cocchio la preziosa armatura; della quale tuttavia dovette certo impadronirsi più tardi, quando i Trojani sconfitti furono costretti a rinchiudersi entro le mura. E non sarà stato quello il meno glorioso trofeo di guerra che avrà riportato con sè a Micene.

2. — Ma Eúphorbos, morto di così bella morte e glorificato già dalla divina arte d' Omero, non rinacque per avventura, dopo quattro secoli, a nuova vita e ad opere non meno belle e gloriose?

Poichè alcune antiche testimonianze ci hanno tramandato che Pitagora, il celeberrimo fondatore della scuola italica, l'assertore più famoso della dottrina della metempsicosi, « nel tempio di Hera Argiva, veduto uno scudo di « bronzo, disse che quello portava e gli era stato tolto « da Menelao quando era Eúphorbos. E degli Argivi, « staccato lo scudo, vi videro realmente inciso il nome « d' Eúphorbos ». Così afferma uno scoliaste d' Omero (*Il.* XVII, 28) e così altri, fra gli antichi scrittori, ricordano o accennano la cosa. Chi non rammenta infatti, tanto per citare i più noti, quella famosa ode d'Archita, dove Orazio afferma appunto, non senza una sottile ironia, che « il regno dei morti tiene anche il figlio di Panto, sceso « all'Orco un'altra volta, sebbene, con lo scudo, che fece « staccare, data testimonianza dei tempi della guerra troja- « na, non avesse concesso alla nera morte niente più che « i nervi e la pelle? » (1) Il buon Orazio, tra scettico ed epicureo, non ebbe evidentemente molta fede nella metempsicosi e si burlò un poco di « Pitagora redivivo! » (2) Anche Ovidio, che nell' ultimo canto delle Metamorfosi fa esporre da Pitagora stesso le sue dottrine, lasciò esplicito ricordo della tradizione, facendo dire al filosofo:

Ben io — sì lo rammento — nei dì della guerra di Troja
ero il figliuol di Panto, Euforbo, cui stette nel petto

(1) Orazio, *Carm.* I, 28 vv. 9-13:

habentque
Tartara Panthoiden iterum Orco
Demissum, quamvis clipeo Trojana refixo
Tempora testatus, nihil ultra
Nervos atque cutem morti concesserat atrae.

(2) Id. *Epod.* VI, 21: « nec te *Pythagorae* fallant arcana *renati* »

la grave lancia infissa, per man del più giovine Atride,
Riconobbi lo scudo, che già la sinistra mia tenne,
or non è molto in Argo nel tempio sacrato di Giuno ». (1)

E ancora due secoli dopo il filosofo neo-platonico Porfirio, raccogliendo in una breve biografia molte notizie intorno a Pitagora, lasciò scritto che questi « ricordava « a molti di quelli che si recavano da lui la precedente « vita che l' anima loro aveva vissuto già un tempo pri- « ma di essere legata nel corpo d' allora. E di sè stesso « *rivelò con prove indubitabili d'essere stato Eúphorbos* « *figlio di Panto.* E dei versi omerici cantava, accompa- « gnandosi mirabilmente con la lira, quelli di preferenza:

50 s' insaguinâr le chiome, che simili aveva a le Grazie,
i capelli ricciuti, ch' avvinti eran d'oro e d'argento.
Come talora un florido arbusto d'ulivo si nutre
in solitario loco, allor che molt' acqua vi sgorghi,
bello, pien di rigoglio, e poi, come l' agita il soffio
55 di tutti i venti, un velo di candidi fior lo ricopre,
ma piombando improvviso un vento con turbine grande
dalla fossa lo schianta e a terra disteso lo abbatte ;
tale di Panto il figlio, esperto ne l' asta, Eüforbo
l' Atride Menelao uccise e spogliava de l' armi.

« Poichè quel che si racconta dello scudo di questo « Eúphorbos frigio, che si trovava in Micene, nel bottino

(1) Ovidio, *Metamorph.* XV, vv. 160-164 :

Ipse ego — nam memini — Trojani tempore belli
Panthoïdes Euphorbus eram, cui pectore quondam
Haesit in adverso gravis hasta minoris Atridae.
Cognovi clipeum, laevae gestamina nostrae,
Nuper Abanteis templo Iunonis in Argis

« trojano dedicato a Giunone Argiva, lo passo sotto si- « lenzio *come cosa ben nota* » (1).

La tradizione dunque era assai diffusa fra gli antichi. Ora quale ne sarà stata l' origine? Un' invenzione pura e semplice? Potrebbe anche essere; nel qual caso dovremmo evidentemente pensare a qualche discepolo o seguace del Maestro, il quale, per confermarne meglio la dottrina della metempsicosi, avesse immaginato di sana pianta la storiella, cercando poi di accrescerle autorità col farne autore lo stesso Pitagora. O l' invenzione sarebbe nata da quel che abbiamo udito or ora narrare da Porfirio, che il filosofo, appassionato lettore d' Omero, recitava e cantava spesso i delicati e soavi versi della morte d' Eúphorbos? Anche questo è possibile. Ma a me pare molto più semplice e forse più ovvio — senza andare vanamente fantasticando in ipotesi — credere senz' altro alla concorde testimonianza degli antichi. Vi è forse nella cosa alcunchè che trascenda i limiti della credibilità e della verosimiglianza? Pitagora non credeva davvero alla metempsicosi, e non era anzi questo il pernio della sua psicologia e della sua morale, e convinzione (non pura ipotesi speculativa) profonda, certa, inoppugnabile sua e dei suoi seguaci? Dunque è ben possibile che egli, il quale aveva virtù taumaturgiche (tanto che nella sua vita il meraviglioso, anzi il miracoloso, ebbe gran parte), egli, che tante profonde e misteriose cose aveva imparato nei suoi viaggi in Egitto e nell' Oriente, esercitando quelle sue pratiche magiche di vita, profondando lo spirito in quelle sue me-

(1) Porphyrii, *Vita Pythagorae*, 26, 27. Così presso Luciano nei *Dialoghi dei morti* (20), quando Eaco presenta Pitagora a Menippo, questi si rivolge subito a lui con le parole: « Salve, o Eúphorbos ».

ditazioni — così intense, che erano quasi astrazioni dal corpo ed estasi vere e proprie —, credesse di leggere nel suo passato la storia della propria anima e ne desse notizia — se non proprio alle turbe — agl' iniziati della sua scuola, agl' intimi, ai più perfetti, da qualcuno dei quali poi la cosa sarà stata divulgata. Insomma per me l' attribuire a Pitagora stesso, anzichè allo spirito inventivo di qualche zelante discepolo, l' accenno alle sue vite anteriori non ha nulla di inammissibile e di men che credibile: lo zelo dei seguaci avrà forse potuto aggiungere qualcosa, inventare qualche nuovo particolare o magari immaginare qualche nuova esistenza, ma l' origine prima di siffatti racconti si può proprio far risalire allo stesso Maestro. Il quale dunque potè realmente dire e naturalmente anche credere — poichè non è ammissibile la malafede in un uomo di tanta autorità, la cui vita fu tutta un apostolato di verità e di bene — di essere stato Eúphorbos.

Ma in tal modo — si potrebbe osservare — se noi accettiamo per vero quello che l' antichità concorde ci ha tramandato, che cioè Pitagora credette e diede a credere di essere stato il giovinetto figlio di Panto, ne verrebbe di conseguenza che egli avrebbe anche creduto nella realtà storica d' Eúphorbos, non già nato dalla feconda fantasia d' Omero, ma vissuto in carne ed ossa. E che per questo? Chi mai dei Greci del sesto secolo avanti Cristo — per non dire di quelli dei secoli posteriori — non credette nella realtà della guerra trojana, e dubitò della esistenza di Agamennone, di Achille, di Menelao, di Ulisse, di Ettore, di tutta la bella schiera degli eroi dell' Iliade e dell' Odissea? Nè la critica storica demolitrice, nè la quistione omerica erano nate ancora, e Federico Augusto

Wolf doveva tardare ancora ventiquattro secoli a nascere e a lanciare pel mondo la stupefacente teutonica mostruosità dei suoi Prolegomeni ad Omero! (1)

3. — Di Pitagora gli antichi conobbero anche altre incarnazioni, anteriori e posteriori. Soggiunge infatti Porfirio, un poco più innanzi: « Affermava di essere già vis-
« suto precedentemente, dicendo d' essere stato prima Eú-
« phorbos, poi Etálide, in terzo luogo Ermótimo, poi Pirro
« e allora Pitagora. Con che dimostrava che l' anima è
« immortale e riesce, in chi sia purificato, a ricordarsi
« dell'antica sua vita » (2). Ma Diogene Laerzio ci ha conservato in proposito una testimonianza — che risalirebbe ad Eraclide Pontico (discepolo di Platone, Speusippo ed Aristotile) — la quale differisce da quella di Porfirio non solo perchè fa di Eúphorbos la seconda incarnazione, essendo stata la prima quella di Etalide, ma anche perchè riferisce ad Ermótimo (terza incarnazione), anzichè a Pitagora, l' episodio dello scudo, che sarebbe

(1) Veramente si é incominciato già da qualche tempo — anche in Germania — ad essere un po' meno radicali in fatto di negazioni. E a quel modo che il Beloch, per esempio, ammise come possibile che « fra gl' innumerevoli eroi venerati nelle diverse parti del mondo greco ve ne fosse qualcuno che in realtá una volta si mosse sulla terra in carne ed ossa » (I, p. 121), così il Drerup (*Omero*, Bergamo, 1910) afferma d' esser « disposto a vedere in Agamennone, Menelao, Nestore, Ajace, forse anche in Priamo e in altre figure dell' epopea, reali persone storiche » (p. 226). Gli rimangono però gravi dubbi sulla realtà storica della spedizione contro Troja (p. 231 e seg.).

(2) *l. c.* 45. Della cosa discussero anche gli scrittori cristiani, come Tertulliano (*de anima* 28, 31. 34), Lattanzio (*Epit. Instit. div.* 36), Sant'Agostino (*Trinit.* XII, 24).

inoltre stato appeso nel tempio di Apollo a Branchidas, e non a Micene. Ma ecco senz'altro le parole di Laerzio: « Dice *Eraclide Pontico* che egli (Pitagora) affermava di « sè d'esser già stato Etalide e ritenuto figlio di Her- « mes (1). E che Hermes gli disse di scegliere quel che « volesse, tranne l'immortalità: onde egli chiese il dono « di conservare da vivo e da morto il ricordo di tutti « gli eventi. Che pertanto in vita si ricordava di tutto, « e dopo che fu morto conservò egualmente la memoria. « Che in seguito rinacque Eúphorbos e fu ferito da Me- « nelao; ed Eúphorbos diceva d'essere stato un tempo « Etalide e di aver avuto da Hermes quel dono e ricor- « dava le trasformazioni dell'anima com'erano avvenute, « e attraverso quali piante ed animali fosse passata, e « che cosa l'anima avesse sofferto nell'Ade, e qual sorte « attenda le altre anime. E che quando Eúphorbos morì « la sua anima passò in Ermòtimo, che alla sua volta, « volendo dare una prova dell'esser suo, andò a Bran- « chidas ed entrato nel tempio d'Apollo mostrò lo scudo « che Menelao vi aveva appeso, ormai imputridito, re- « stando solo la parte esterna d'avorio (2). E che quan-

(1) Dobbiamo forse in questa ipotetica discendenza da Hermes, il dio dei misteri, vedere significata la iniziazione di Pitagora alle dottrine ermetiche? Mi par probabile; se pure non dobbiamo vedere in ciò, come nell'altra comune tradizione che faceva di Pitagora un « figlio d'Apollo », delle espressioni del linguaggio mistico fraintese.

(2) Pausania, nella descrizione che ci ha lasciata dell'Heraion di Micene, dice ben chiaro che nel pronao del tempio, a destra, dov'era la statua della dea, vi era « anche appeso in voto uno scudo, quello che Menelao già tolse ad Eúphorbos in Ilio ». (*Descriptio Graeciae* II, 17, 3). Ora, poichè sappiamo che Pausania descrive nell'opera sua proprio quel che ha visto coi suoi occhi

« do Ermótimo morì, rinacque Pirro pescatore di Delo; « e di nuovo si ricordava tutto: come fosse stato prima « Etalide, poi Eúphorbos, poi Ermótimo, poi Pirro. E « che quando Pirro morì, rinacque Pitagora e si ricorda- « va di tutto quel che s'è detto » (1). Non solo, ma a sentir Gellio anzi i due filosofi Clearco e Dicearco — vissuti fra il quarto e il terzo secolo avanti Cristo — avrebbero lasciato scritto che Pitagora rivisse ancora altre tre volte, come Pirandro, come Calliclea e finalmente come una bella etera chiamata Alce (2).

E così l'anima d'Eùphorbos, essendo vissuta otto volte e avendo sperimentato, chiusa nel carcere corporeo, le più varie condizioni d'esistenza, sarà essa — dopo aver compiuto il ciclo assegnatole dal suo proprio destino — tornata a dissolversi nel gran mare dell'anima universale? (3) o non avrà continuato ancora a vestirsi d'umana carne, indefinitamente, secondo la favola di Luciano?

(tanto che una sua indicazione guidò lo Schliemann alla scoperta delle famose tombe dei re nel foro di Micene), avrà egli veduto quell'antichissimo logoro avanzo, o una copia in bronzo fattane fare di poi, o addirittura un qualunque scudo che i sacerdoti del tempio vi abbiano appeso in tempi tardivi a ricordo e testimonianza dell'antica notissima tradizione? Pausania in ogni modo visse nella 2ª metà del secondo secolo dopo Cristo.

(1) Diogene Laerzio, VIII, 4-5.

(2) Gellio, *Noctes Atticae*, IV, 11: « . . . . Pythagoram vero « ipsum, sicut celebre est, Euphorbum primum fuisse, dictitasse; ita « haec remotiora sunt his, quae *Clearchus* et *Dicaearchus* memo- « riae tradiderunt, fuisse eum postea Pyrandrum, deinde Callicleam, « deinde feminam pulchra facie meretricem, cui nomen fuerat « Alce ».

(3) Se, come è probabile, Platone ha desunto dal Pitagorismo i principii a cui informa la teoria delle pene d'oltretomba nel *De republica* (X, 615) — secondo la quale chi aveva commesso ingiu-

« Lungo sarebbe a dire — così parla il suo gallo filo-
« sofo (Pitagora redivivo anche questo!) — in qual forma
« l' anima mia venisse via *da Apollo* volando, ed entrasse
« in corpo di uomo, e qual pena sofferisse in tal guisa...
« Mentre ch' io era Eúphorbos combattei a Troja, e quivi
« ucciso da Menelao, dopo qualche tempo ne venni a stare
« in Pitagora; ma fra l' un tempo e l' altro non ebbi
« casa, aspettando che Mnesarco (1) mi apparecchiasse
« l' abitazione.... — Ma quando ti spogliasti di Pitagora
« (domanda Micillo al suo gallo) di che ti vestisti? — Di
« Aspasia, femmina di mondo, di Mileto — . . . — E dopo
« Aspasia qual uomo o qual nuova donna diventasti? —
« Crate, cinico. — O figliuolo di Giove, qual differenza!
« Di femmina di mondo, filosofo! — Poi re, poi un po-
« verello, poi satrapo, poi cavallo, poi gazzera, poi ranoc-
« chio, e mille altre cose che non finirei mai a dirle tutte.
« Ma sopra tutto fui gallo spesso (vita da me sopra le

---

stizia verso un altro doveva subire dieci volte quella medesima ingiustizia e occorreva quindi lo spazio di dieci vite per scontare le colpe della prima — bisognerebbe veramente ammettere (s' intende bene, dal punto di vista di Pitagora e della sua dottrina) almeno altre due vite. — Per il luogo platonico e le relazioni che esso può avere avuto con il dogma cristiano della resurrezione si veda ciò che ha scritto il Pascal nella *Rassegna Contemporanea* del dicembre 1911 (ripubblicato in *Credenze d'oltretomba*, II, pagina 199).

(1) Padre di Pitagora. Si noti poi che qui Luciano sorvola sulle altre note incarnazioni del filosofo. Ma altrove (*Vera Historia*, II, 21) egli dice: « In quel tempo appunto ci venne (nella città di « Soveria nell' isola dei Beati) Pitagora di Samo, che allora aveva « finita la settima mutazione, vissuto le sette vite, compiuti i sette « periodi dell'anima, ed aveva d'oro tutto il lato destro. Fu de- « ciso d' ammetterlo con gli altri beati, ma non si sapeva se chia- « marlo Pitagora od Euforbo ».

« altre amatissima) servendo ad altri molti, a re, a pove-
« relli, a ricchi uomini; e finalmente vivo in tua compa-
« gnia, facendomi beffe cotidianamente di te, che ti que-
« reli della tua povertà, e piangi e ammiri i ricchi perchè
« non sai i mali che comportano... » (1).

E con l'amabile arguzia lucianea possiamo ben chiudere questa singolare istoria d' Eúphorbos figlio di Panto, il quale fu veramente molto caro ai celesti.

---

(1) Luciano, *Il Sogno o il Gallo* (secondo la traduzione di Gasparo Gozzi). Si legga tutto questo piacevolissimo dialogo. Il nostro autore del resto scherza in parecchi altri luoghi su Eúphorbos; mi sembra inutile riferirli; basterà vedere un qualunque indice delle opere di Luciano.

II.

IL SODALIZIO PITAGORICO DI CROTONE.

Edito nel 1904 dalla ditta Nicola Zanichelli di Bologna. Tradotto e pubblicato in *The Theosophical Review* (Londra) vol. XXXVII, n. 219-20 (nov.-dic. 1905).

1. Oggetto del presente studio. — 2. Origine e formazione del Sodalizio pitagorico. — 3. Carattere e scopi di esso. — 4. Sua durata. — 5. Suo ordinamento. — 6. Natura degl' insegnamenti che vi si impartivano. — 7. Conclusione.

1. — Una tradizione che fu diffusa e concorde nell' antichità anche prima dell' apparizione del neo-pitagorismo, narra che il filosofo di Samo, dopo aver viaggiato nelle regioni d' Oriente — in Fenicia, nella Babilonia, in Caldea, nella Persia, nell' India e in particolare nell' Egitto — e aver presa quivi conoscenza delle dottrine segrete che i saggi ed i sacerdoti vi professavano, proprio nello stesso tempo in cui fiorivano nella Cina Lao-Tse (604-520 a. C.) e nell' India Gotamo Buddho (560-480) (1) venne a Crotone, una delle più fiorenti fra le città della Magna Grecia, dove, acquistato subito largo seguito di ammiratori, istituì un celebre *Sodalizio*. Di questo appunto intendo ora di esporre le origini, la durata e la costituzione, valendomi delle notizie abbastanza numerose e particolareggiate, perchè possiamo farcene un' idea esatta,

(1) Cfr. le osservazioni contenute nel cap. I dello studio di G. De Lorenzo sull' *India e il Buddhismo antico* (Bari, Laterza, 1904; 2ª ediz. 1919).

che ce ne hanno lasciato, fra gli altri, Diogene Laerzio (1), Porfirio (2), Giamblico (3), Clemente Alessandrino (4), nonchè, incidentalmente, gli scrittori classici maggiori, delle quali poi si servirono, in misura più o meno larga, con criteri più o meno discutibili, gli storici moderni della filosofia greca in generale e del movimento pitagorico in particolare, come il Krische (5), lo Chaignet, il Centofanti, lo Zeller, il Cognetti de Martiis, lo Schuré (6) ed altri.

2. — Quanto all'*origine* dell'Istituto, la tradizione concorde narra che verso la LXII[a] Olimpiade (530 a. C.) o poco dopo (7) Pitagora, giunto a Crotone, forse accompagnato da numerosi discepoli che ve lo seguirono da Samo (8), cominciò a tenere in pubblico discorsi tali da conquistare subito la simpatia degli uditori, accorrenti in gran numero ad ascoltare la sua parola ispirata (9), che

(1) *Vitae et placita clarorum philosophorum* l. VIII c. I.

(2) *De vita Pythagorae.*

(3) *De pythagorica vita.*

(4) *Stromat. libri,* passim.

(5) *De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio*, Götting, 1831.

(6) *Les Grands Initiés,* Paris 1902, pp. 267 sgg. Ed. ital. (Bari, Laterza, 1905). Per gli altri autori v. note a p. 186 e 192.

(7) Variano dal 529 al 540 le date proposte relativamente all' anno della sua partenza da Samo; la prima data è ammessa dall'Ueberweg, *Grundr.* I, 16, l' altra è in Bernhardy, *Grundr. d. gr. Litt.* p. I, pag. 755. Il Lenormant (*La Grande Grèce*) sta pel 532. Quanto all' arrivo in Crotone, il Bernhardy crede che nel 540 Pitagora vi si trovasse già.

(8) Giambl. 29.

(9) V. Porfirio *l. c.* 20, che riferisce la notizia da Nicomaco e cfr. Giambl. *l. c.* 30.

predicava verità non mai udite prima d'allora in quella regione e da quegli uomini. Accolto con molta deferenza tanto dal popolo quanto dalla parte aristocratica, che allora aveva nelle mani il governo, per l' entusiasmo suscitato dalla sua predicazione, fu eretto dai suoi ammiratori un ampio edificio in marmo bianco — *homakoeion* od uditorio comune (1) — nel quale egli potesse insegnare comodamente le sue dottrine ed essi ridursi a vivere sotto la sua guida. La tradizione, quale la troviamo presso Giamblico e presso Porfirio, aggiunge altri particolari: Pitagora, entrato nel ginnasio, avrebbe parlato ai giovani che vi si trovavano suscitandone l' ammirazione (2), del che venuti a conoscenza i magistrati e i senatori avrebbero manifestato il desiderio di sentirlo anch' essi; ed egli, venuto dinanzi al Consiglio dei Mille, vi ottenne tale approvazione da essere invitato a rendere pubblico il suo insegnamento, al quale infatti molti accorsero prontamente, mossi dalla fama, subito diffusa per tutto il paese, della grande austerità d' aspetto, della dolce soavità d' eloquio, della profonda novità di ragionamenti del forestiero. Via via, la sua autorità crebbe in modo che egli potè esercitare nella città una vera dittatura morale; poi

(1) Si noti che Clemente (*Strom.* I, 15) lo identifica con quella che al suo tempo chiamavasi *Ecclesia*, cioè alla Chiesa cristiana.

(2) V. in Giamblico *op. cit.* 37-57 un largo sunto di questo discorso, che ci dà un' idea di quello che fosse l' insegnamento *essoterico* di Pitagora. La diversità notata a questo proposito dallo Zeller fra il racconto di Giamblico e quello di Porfirio non mi pare sufficiente per trarne, com' egli fa, l' induzione che il discorso riferito dal primo *non può* essere stato preso da Dicearco, citato dal secondo; ad ogni modo è fuori di dubbio che Dicearco stesso lo conosceva, se potè dire che conteneva « molte belle cose ».

si allargò, diffondendosi nei paesi vicini della Magna Grecia e nella Sicilia, a Sibari, a Taranto, a Reggio, a Catania, ad Imera, a Girgenti; dalle colonie greche, dalle tribù italiche dei Lucani, dei Peucezi, dei Messapii ed anche da Roma (1) vennero a lui discepoli di ambo i sessi; e più celebri legislatori di quelle regioni, Zaleuco, Caronda, Numa ed altri, l'avrebbero avuto per maestro (2), sì che per merito suo si sarebbero ristabiliti dovunque l'ordine, la libertà, i costumi e le leggi (3). In questo modo, dice il Lenormant (4), « egli potè giungere a realizzare l'ideale d'una Magna Grecia *composta in unione nazionale*, sotto l'egemonia di Crotone, non ostante la differenza di razze degli Elleni italioti »; il che peraltro è inesatto, poichè, come vedremo, l'intendimento di Pitagora nella sua azione e nella sua predicazione non fu politico o nazionale, ma essenzialmente *umano*. Forse, aggiunge un altro scrittore (5), non fu estranea all'accoglienza avuta dal filosofo ed al successo da lui riportato, una persona con la quale egli doveva essersi trovato in rapporto quand'era a Samo, cioè il celebre medico crotonese Democede. Ma senza dubbio, più che a conoscenze personali, l'approvazione ottenuta da Pitagora in Crotone e l'entusiasmo da lui suscitato in tutta la Magna Grecia

(1) Diog. VIII, 15; Porf. 22 ecc.

(2) V. Seneca, 90, 6 che cita Posidonio; Diog. VIII, 16; Porf. 21; Giambl. 33, 104, 130, 172; Eliano, *Var. Hist.* III, 17; Diod. XII, 20.

(3) V. Diog. VIII, 3; Porf. 21 sg., 54; Giambl. 33, 50, 132, 214; Cic. *Tusc.* V, 4, 10; Diod. *Fragm.* p. 554; Giustino XX, 4; Dione Crisost. *or.* 49, p. 249; Plut. *c. princ. philos.* I, 11, p. 776.

(4) *Op. cit.*, v. I, p. 75.

(5) Cognetti De Martiis, *Socialismo antico*, (Torino, 1889) p. 465.

furono piuttosto l'effetto da un lato delle virtù intrinseche delle sue dottrine e del suo insegnamento, e dall'altro della disposizione e attitudine di quelle genti a intenderlo ed apprezzarlo. Poichè il misticismo ed ogni moto idealistico trovò sempre fra loro un generale e pronto assenso e un gran numero di seguaci, sia nei tempi più antichi, sia durante il medio evo e nell'età moderna (1). In queste attitudini dei popoli del mezzogiorno sta la ragione del rapido diffondersi delle dottrine pitagoriche, che furono accettate quasi universalmente: tanto che molti (2), i migliori per intelligenza e per elevatezza morale, presi d'ammirazione per la profonda scienza del Maestro, si accostarono a lui, e, desiderosi di penetrare più addentro nella conoscenza del suo sistema filosofico, di cui intravvidero ed intuirono la vastità e la comprensione, si ridussero a poco a poco a vivere con lui, attirati nella sua orbita d'azione e di pensiero da quella spontanea simpatia che hanno sempre esercitato sugli altri tutti i grandi apostoli dell'umanità.

Così fu formato il Sodalizio, del quale fu poi aperto

(1) Così p. es. l'idea religiosa di cui si fece poi paladino e cavaliere S. Francesco, partì appunto dalla Calabria, con l'abate Gioacchino da Fiore (V. Tocco *L'Eresia nel M. E.*, lib. II, c. I e II). Del resto il Pitagorismo si mantenne sempre vivo nell'Italia Meridionale, (di dove penetrò in Roma con Ennio) e vi sorse a nuovo splendore nei sec. XVI e XVII con la Scuola di Bernardino Telesio, dalla quale uscirono, fra gli altri. il Campanella e il Bruno—Cfr. David Levi, *Giordano Bruno*, Torino, 1888 pp. 124 sgg.

(2) Porfirio *op. cit.*, 20 sgg., racconta che più di duemila cittadini con le mogli e i figli si raccolsero nell'Homakoeion e vissero mettendo in comune i loro beni e reggendosi con statuti dati loro dal filosofo, che veneravano come un Dio.

l'accesso a tutti i buoni — uomini e donne (1) —: e alla sua filosofica famiglia il Maestro diede quel medesimo ordinamento che aveva forse visto attuato nelle scuole dell'Oriente e dell'Egitto, nelle quali come s'è accennato, egli aveva probabilmente preso conoscenza dei Misteri. L'istituto divenne ad un tempo un collegio d'educazione, un'accademia scientifica e una piccola città modello, sotto la direzione d'un grande iniziato; e per mezzo della teoria accompagnata dalla pratica, delle scienze unite alle arti, vi si giungeva lentamente a quella scienza delle scienze, a quell'armonia magica dell'anima e dell'intelletto con l'universo, che i Pitagorici consideravano come l'arcano della filosofia e della religione. La scuola pitagorica ha perciò un'importanza assai grande, perchè fu il più notevole tentativo d'iniziazione laica: sintesi anticipata dell'ellenismo e del cristianesimo, essa innestò il frutto della scienza sull'albero della vita, e conobbe quindi quell'attuazione interna e viva della verità che sola può dare la fede profonda; attuazione effimera, ma d'importanza capitale, perchè ebbe la fecondità dell'esempio (2).

3. — Secondo che fu data maggiore importanza all'uno o all'altro degli elementi costitutivi della dottrina pitagorica o alle forme e agli effetti esteriori di essa, diverso

(1) Sulle donne pitagoriche sarebbe opportuno e desiderabile uno studio, che darebbe certo gran luce su molti fatti. Ad esse era impartito un insegnamento particolare ed avevano iniziazioni parallele, adattate ai doveri del loro sesso. Giamblico, *op. cit.* 267, dà i nomi di 17, tutte *chiarissime*—Cfr. *ibid.* 30, 54, 132; Diog. VIII, 41 sg.; Porf. 19 sg. ecc. — V. anche Schuré, *op. cit.* pagine 379 sgg.

(2) Schurè *op. cit.* p. 314.

fu il criterio che gli studiosi portarono nel giudicare per quali intendimenti il filosofo avesse voluto creare questo Sodalizio.

Alcuni non ne videro che l'intento *politico*; così, secondo il Krische, « la società ebbe meramente lo scopo di restaurare, consolidare e accrescere il potere decaduto degli ottimati e, subordinati a questo, due altri scopi, uno morale e l'altro di coltura: di rendere cioè i suoi membri buoni ed onesti, affinchè, se fossero chiamati al reggimento della cosa pubblica, non abusassero del loro potere con l'opprimere la plebe, e questa comprendendo che si provvedeva al suo benessere, stesse contenta al suo stato; e di far studiare la filosofia a coloro che si accingessero al governo dello Stato, perchè non si può aspettare un governo buono e sapiente se non da chi sia colto ed erudito » (1). Ora quanto sia incompiuta ed imperfetta questa opinione del Krische apparirà dal seguito del nostro studio. Gli intenti del riformatore non furono politici soltanto, ma anche morali, filosofici e religiosi; nè il suo insegnamento voleva mirare solo a Crotone, o alla Magna Grecia, sibbene all'*uomo* in generale; il contenuto politico che esso poteva avere era quindi appena una parte, e neppure la principale, di un larghissimo sistema scientifico e filosofico, che abbracciava tutto lo scibile. Altrimenti, nota giustamente lo Zeller, non si spieghe-

(1) *l. c.* p 101 — Cfr. il giudizio del Meiners, *Hist. d. scienc.* etc. v. II, p. 185 e quello molto strano del Mommsen, *St. di Roma antica*, Roma-Torino 1903, v. I, p. 124 sg.: « Siffatte tendenze « oligarchiche informavano la *lega solidaria degli « Amici* » (?), « fregiata del nome di Pitagora; essa *ingiungeva di venerare la « classe dominatrice come divina, di trattare come bestie quei « della classe servile* ecc. » !

rebbe l'indirizzo fisico e matematico della scienza pitagorica, e il fatto che le testimonianze più antiche intorno a Pitagora ci mostrano in lui più che l'uomo di Stato, il teurgo, il profeta, il sapiente e il riformatore morale (1). In realtà egli mirava ad elevare nello spirito e nei costumi i suoi discepoli, sia impartendo loro una cultura e una scienza universale, sia facendo ad essi praticare la più rigorosa disciplina dell'animo e delle passioni. Con questo egli otteneva anche lo scopo, eminentemente civile e umanitario, di migliorare via via sempre più facilmente e largamente i cittadini e gli uomini tutti, poichè ogni discepolo portava poi necessariamente fuori della scuola, nella sua vita domestica e pubblica, la moralità e la dottrina in quella acquistata, diffondendola con la parola e con l'esempio tra i famigliari, i parenti, gli amici. E in conseguenza di ciò dovette compiersi a poco a poco un mutamento anche nel governo della città, per il fatto che i primi ad approfittare e a far tesoro delle nuove dottrine essendo stati probabilmente gli ottimati, questi o direttamente, se ne facevano parte, o indirettamente, se erano privati cittadini, dovettero portare nel governo un nuovo indirizzo razionale e una più rigorosa moralità. L'alleanza quindi fra il Pitagorismo e l'aristocrazia, come osserva ancora lo Zeller, fu non la ragione, ma l'effetto dell'indirizzo generale della scuola che chiamava a sè *i migliori*; e se la tradizione ci rappresenta il Sodalizio come un'associazione politica, ciò è vero a patto che non vogliamo anche affermare che il suo indirizzo religioso, etico e scientifico sia stato una conseguenza della posi-

(1) V. Eraclito pr. Diog. VIII, 6; Erodoto IV, 95 — Zeller, *D. Phil. d. Griech.* I[5] p. 328.

zione che i pitagorici presero nel campo politico; perchè invece fu proprio il contrario.

Assai diversamente giudicò la natura della società pitagorica il Grote (1), che la disse di carattere *religioso* ed esclusivo, e ad un tempo attivo e spadroneggiante, poichè i suoi membri attivi avevano appunto l'ufficio di influire nel governo e sul governo, mentre i contemplativi attendevano agli studi; proprio come nella organizzazione dei Gesuiti coi quali, dice, i Pitagorici presentano una notevole somiglianza. Secondo lui insomma i seguaci del filosofo non furono che « un privato e scelto nucleo d'uomini, di *fratelli,* che abbracciarono le *fantasie religiose* del Maestro, il suo canone etico, i suoi germi (?!) d'una idea scientifica e manifestarono la loro adesione con particolari osservanze e riti ». In tutto questo vi è appena qualche ombra di vero; l'esagerazione ha tolto la mano all'autore. Il concetto religioso ci fu senza dubbio in Pitagora, esso costituiva anzi il pernio di tutto l'insegnamento esoterico, e il punto di partenza della meravigliosa dottrina dei numeri che lo simboleggiava; ma non si trattò punto di *fantasie* più o meno strane e irrazionali ch'egli volesse dare ad intendere ai suoi seguaci, sì bene di quella stessa dottrina religiosa che in Egitto, in Oriente e in Grecia si insegnava nei Misteri e nelle scuole filosofiche, unica nella sua sostanza — benchè diversa nelle forme e nei simboli esteriori — perchè dovunque derivata dalla stessa tradizione, e, per quanto mistica, fondata tuttavia saldamente sopra una verace e controllabile esperienza. Il paragonare poi il sodalizio stesso alla

(1) *Hist. of. Greece*, T. IV, p. 544; cfr. Ritter, *Gesch. d. Philos.* I, p. 365 sgg.

setta gesuitica, è un errore, che dimostra in chi ha potuto fare simile raffronto ben poca penetrazione nello spirito che informava quell'antichissimo istituto; è un giudicarlo dalle sole apparenze esteriori, un disconoscerne gl' intenti non settarii, ma profondamente umani, uno svisare infine l'opera di uno dei più grandi pensatori e apostoli che l' umanità abbia avuto.

Più vicino al vero è il giudizio del Lenormant, in quanto egli seppe vedere sotto le *forme* della religione l' intendimento *morale* di Pitagora (1); ma ancora più giusto e compiuto, perchè rispondente a tutti i dati di fatto lasciatici dalla tradizione, è quello che del Sodalizio diede uno storico italiano, il Centofanti, col definirlo una So« cietà modello, la quale, se intendeva a migliorare le « condizioni della civiltà comune e aspirava ad occupare « una parte nobilissima e meritata nel governo della cosa « pubblica, coltivava ancora le scienze, aveva uno scopo « morale e religioso e promoveva ogni buona arte a per« fezionamento del vivere *secondo un' idea tanto larga* « *quanto è la virtualità dell' umana natura* » (2). Con lui si accordarono press' a poco lo Chaignet (3) e lo Zeller (4), per il quale la scuola si distingueva da tutte le associazioni analoghe « per il suo indirizzo morale » poggiato su motivi religiosi e guidato da sani metodi d'educazione e di istruzione scientifica. Il Duncker quindi scrisse con molta verità che Pitagora fu « non solo il Maestro « d' una *nuova* sapienza, ma altresì il predicatore di una

(1) *Op. cit.* I, p. 83.

(2) *Studi sopra Pitagora,* nel vol. *La Letteratura greca* (Firenze, Le Monnier), *Opere*, p. 401 sg.

(3) *Pythagore et la philos. pythag.* I, p. 98.

(4) *Die Philos. der Griechen* I[5] p. 328.

« *nuova* vita, il fondatore di un culto *nuovo* e il bandi« tore d' una *nuova* fede » (1). Soltanto tale *novità,* va intesa come relativa ai luoghi e ai tempi; poichè, come ho detto sopra, il fondo esoterico della dottrina aveva origini assai remote.

4. — Se tale era dunque l' intento della Società pitagorica, se al di sopra di ogni altra considerazione il grande di Samo pose quella di riformare *interiormente* gli uomini e con ciò di modificare anche — necessariamente — le condizioni esterne della vita individuale e sociale, se egli mirò a costituire una religione fondata sul sentimento interiore e non sulle pratiche esterne del culto, alle quali ben raramente ed in pochi corrisponde un'adeguata conoscenza e persuasione, e che perciò acquistano un valore di mera superstizione e di vuoto formalismo dogmatico, era troppo naturale che la nuova istituzione dovesse suscitare i timori degli elementi conservatori della società crotonese ed italiota, e sopra tutto le ire di quegli aristocratici ignoranti che ne erano stati esclusi per deficienza intellettuale e morale, e dei sacerdoti che vedevano allontanarsi dalla religione tradizionale e quindi sfuggire al loro dominio tanta parte — la parte migliore — della gioventù. E le calunnie che tutti costoro seppero spargere, dovevano purtroppo trovare, come sempre, facile credulità nel volgo e pronto aiuto in tutti coloro che dalle nuove idee vedevano lesi o minacciati i loro interessi personali; tanto più che — come accade in ogni nuovo movimento d' idee che tocchi e trasformi l'assetto politico e sociale, — delle incertezze, degli errori, delle de-

(5) *Gesch. d. Alter.* VI, p. 636.

bolezze, della violenza partigiana di qualcuno fra gli adepti e fautori della Società avranno ben tosto cercato di trarre partito, mettendole in rilievo, gli avversarî delle nuove dottrine. Ma di questo non è fatto ricordo da nessun autore. È fatto invece espresso ricordo di un tal Cilone, aristocratico, che per la sua crassa ignoranza e per la sua inettitudine non potè essere ammesso a far parte del Sodalizio interno, e che « pien d' ira e di corruccio » cominciò a brigare fra i malcontenti, a spargere voci calunniose, a mettere in cattiva luce le cerimonie e l' azione segreta della Società, continuando la lotta con quell'asprezza e quella tenacia che gli veniva dall'orgoglio gravemente offeso e dalla certezza di essere spalleggiato da molti. Egli in questo modo, favorito com' era anche dalla sua elevata condizione sociale e dalle idee democratiche, allora penetrate nella Magna Grecia da cui seppe abilmente trarre vantaggio, potè creare nel Consiglio Sovrano dei Mille una forte opposizione, che, allargandosi e diffondendosi fra il popolo, facilmente ingannato dalle apparenze esteriori sotto alle quali non vedeva altro che mistero, dette poi luogo ad una vera e propria sommossa contro il filosofo ed i suoi seguaci (500 a. C. circa). Così che, se il moto fu effettivamente moto di popolo contro il reggimento aristocratico, l'ispirazione tuttavia venne dalla parte meno buona dell' aristocrazia e dal sacerdozio ufficiale (1). Un decreto di proscrizione bandì senz' altro Pitagora, che, dopo aver cercato invano ospitalità a Caulonia ed a Locri, fu accolto in Metaponto, dove morì non molto tempo dopo; ed una fiera persecuzione fu iniziata contro i pitagorici, parte uccisi e parte cacciati anch' essi in bando e profughi nelle terre vicine.

(1) V. in proposito ciò che dice con molta verità il Centofanti, *op. cit.* p. 416 sgg.

La durata del Sodalizio fu dunque assai breve, di non più che quarant' anni; tuttavia l' efficacia dell' insegnamento pitagorico durò per lungo tempo attraverso i secoli (1) e la sua fiamma non si spense mai, conservata religiosamente e religiosamente trasmessa di generazione in generazione dagli eletti a cui fu affidato via via il sacro deposito (2); cosicchè il fondo delle dottrine esoteriche si mantenne, e i tempi successivi in grande o in piccola parte poterono conoscerle.

5. — Nel sodalizio si distinguevano due classi di adepti; quella degli ammessi ad un grado di iniziazione (discepoli *genuini* o *famigliari*) e quella dei *novizi* o semplici uditori (acustici o pitagoristi); ai primi, distinti alla loro volta in varie classi, forse in corrispondenza coi diversi gradi, (pitagorici, pitagorei, fisici, matematici, sebastici) e discepoli diretti del Maestro, era fatto l'insegnamento esoterico o segreto; gli altri potevano assistere solo alle lezioni esoteriche, di contenuto essenzialmente morale (3), e

(1) Aristotile ci fa sapere (*Polit.* V, 10) che le *sissitie* italiche, anteriori a tutte le altre, *duravano tuttavia nel suo secolo;* certo per la congiunzione loro coi posteriori istituti pitagorici. V. Centofanti, *op. cit.* p. 383 e cfr. Cognetti De Martiis, *op. cit.* p. 466.

(2) Il Pitagorismo appare nel mondo romano e nell' Italia medioevale e moderna in tutti i periodi di risorgimento filosofico. La repubblica utopistica di Platone come quella del Campanella riproducono molto da vicino l' ideale di vita che fu realmente praticato nell' istituto Crotonese.

(3) V. Clem. *Stromat.* V. 575 D; Ippol. *Refut.* I, 2, p. 8, 14; Porf. 37; Giambl. 72, 80 sg., 87 sg.; Gell. I, 9, Cfr. anche Villoison, *Anecd.* II, 216. — Secondo uno scrittore dal quale attinse

non erano ammessi alla presenza di Pitagora, ma, come dice la tradizione, lo sentivano, talvolta, parlare da dietro un *velario* che lo nascondeva ai loro occhi.

Prima di ottenere l'ammissione non solo ai gradi d'iniziazione, ma anche al noviziato, bisognava subire prove ed esami rigorosissimi, poichè, diceva Pitagora, « non ogni legno era adatto per farne un Mercurio »; anzitutto, come ci narra Aulo Gellio (1), un esame fisionomico che attestasse della buona disposizione morale e delle attitudini intellettuali del candidato (2); se questo esame era favorevole e se le informazioni procurate intorno alla moralità e vita anteriore erano soddisfacenti, egli era ammesso senz'altro e gli era prescritto un determinato periodo di silenzio (*echemythia*), che variava, secondo gli individui, dai due ai cinque anni, durante i quali non gli era lecito che di ascoltare ciò che era detto da altri, senza mai chiedere spiegazioni nè fare osservazioni. In questo come nel lungo meditare e nella più rigorosa e severa disciplina delle passioni e dei desiderî praticata per mezzo di prove assai difficili, prese dall'iniziazione egiziana, consisteva il *noviziato* (*paraskevé*), a cui erano

---

Fozio (*Cod.* 349), gli adepti erano distinti in Sebastici, politici, matematici, Pitagorici, Pitagorei e pitagoristi; e lo stesso scrittore aggiunge che i discepoli diretti di Pitagora erano chiamati pitagorici, i discepoli di questi pitagorei e i discepoli essoterici o novizi pitagoristi. Dal che il Roeth (II, pag. 455 sg., 756 sg., 823 sg., 966; b 104) deduce che i membri della *piccola* scuola pitagorica erano chiamati pitagorici e quelli della *grande* pitagorei; ed a ragione, purchè non si identifichino questi ultimi con i pitagoristi o discepoli essoterici, ma bensì si considerino come gli iniziati di primo grado.

(1) *Noct. Att.* I, 9.

(2) Origine fa Pitagora inventore della « fisionomica ».

sottoposti gli *acustici*. Costoro appena avevano imparato, col lungo tirocinio, le due cose più difficili, cioè l'ascoltare e il tacere, erano ammessi fra i *matematici* (1) e allora soltanto potevano parlare e domandare, ed anche scrivere su ciò che avevano udito, esprimendo liberamente la loro opinione. Nel tempo stesso che imparavano ad accrescere la potenza delle loro facoltà psichiche, la loro sapienza si faceva a grado a grado più elevata e più vasta, sino a giungere all'intelligenza dell'*Essere* assoluto, immanente nell'universo e nell'uomo: chi arrivava a questa che era la più alta cima della speculazione filosofica, e che segnava la fine di tutto l'insegnamento esoterico, otteneva il titolo corrispondente a questa iniziazione epoptica, cioè il titolo di *perfetto* (*teleîos*) e di *venerabile* (*sebastikós*); oppure chiamavasi per eccellenza **uomo.**

L'obbligo essenziale che si imponeva agli adepti era quello del silenzio (2) e della segretezza verso gli altri, senza eccezione per parenti o per amici. Tanto che persino i già iniziati, se avessero lasciato trapelare qualche cosa agli estranei, erano espulsi come indegni di appartenere alla Società e considerati come morti dagli altri confratelli, che innalzavano ad essi nell'interno dell'isti-

---

(1) Così chiamati dalle discipline che professavano, cioè la *geometria*, la *gnomonica*, la *medicina*, la *musica* ed altre d'ordine superiore, per mezzo delle quali si elevavano alle più sublimi ed eccelse vette della scienza umana e divina. - Sulla medicina v. Eliano, *Var. Hist.* IX, 22.

(2) V. Tauro pr. Gellio, *l. c.*; Diog. VIII, 10; Apul. *Flor.* II, 15; Clem. *Strom.* V, 580 A; Ippol. *Refut.* I, 2, p. 8, 14; Giambl. 71 sg., 94; cfr. 21 sg.; Filop. *De an.* D 5 b; Luciano, *Vit. auct.* 3; Plut. *De curios.* p. 309.

tuto un cenotafio (1). È rimasta famosa e proverbiale quindi la fermezza con la quale i Pitagorici sapevano custodire il segreto su tutto ciò che riguardava la scuola (2). Allo stesso modo era considerato come morto chi, pur avendo dato buone speranze di sè e della sua elevatezza spirituale, finiva col mostrarsi inferiore al concetto che aveva fatto nascere dalla sua capacità. Tali casi però, è bene notarlo, dovettero essere assai rari, poichè la lunghezza del tempo di prova che precedeva il passaggio da un grado a un altro aveva appunto lo scopo di rendere impossibili o di limitare al minimo gl'inganni e le delusioni.

L'essere stato accolto fra i novizi ed anche la ricevuta iniziazione non obbligava per nulla alla vita cenobitica. Molti anzi, o per la loro condizione sociale o perchè non sapessero rinunziare interamente al mondo o per altre

(1) A questo proposito sappiamo da Clemente (*Strom.* V, 574 D), che riferisce una tradizione ben nota, come Ipparco, a causa appunto dell' avere fatto conoscere la dottrina segreta del Maestro con un suo famoso scritto in tre libri, del quale ci parlano anche Diogene Laerzio (VIII, 15) e Giamblico (199), fu cacciato dalla Scuola. Cfr. Origine, *Contra Celsum* III, p. 142 e II, p. 67 Cantab.; Giambl. 17; Th. Canterus, *Var. Lect.* I, 2.

(2) V. Plut. *Numa*, 22; Aristocle p. Euseb. *pr. ev.* XI, 3, 1; pseudo Liside pr. Giambl. 75 sg. e Diog. VIII 42; Giambl. 226 sg., 246 sg. (Villoison, *Anecd.* II, p. 216); Porf. 58; un anonimo pr. Menagio in Diog. VIII, 50. Cfr. Platon., *Ep.* II, 314, l' affermazione di Neante su Empedocle e Filolao, e il racconto dello stesso scrittore e di Ippoboto (pr. Giambl. 189 sg.) secondo il quale Myllia e Timycha sopportarono i più crudeli tormenti e l' ultima si tagliò la lingua, piuttosto che rivelare a Dionigi il vecchio la ragione dell'astinenza dalle fave. Così Timeo (pr. Diog. VIII, 54) afferma che Empedocle e Platone furono esclusi dall' insegnamento pitagorico, perchè accusati di « logoklopia ».

ragioni, continuavano la loro vita ordinaria, che naturalmente informavano ai principii morali e alle conoscenze acquisite, diffondendo così con la pratica e con la parola il bene a cui l' insegnamento appunto mirava. Erano questi i membri *attivi*, di cui ci parlano alcune testimonianze; gli altri invece, gli *speculativi*, vivevano sempre nell' Istituto, dove, in perfetto accordo con tutte le altre pratiche e leggi dell' Istituto stesso, le quali miravano sopratutto a far scomparire ogni forma di egoismo e di orgoglio individuale, era praticata un' assoluta *comunione di beni*. E non è poi così strano da doversene negare la verità (1), che uomini dati a speculazioni filosofiche e religiose e a pratiche morali, e che vivevano insieme per uno scopo unico, mettessero in comune i loro beni, per il vantaggio dell' insegnamento e per la diffusione delle loro idee. Che cosa poteva trattenere i discepoli *interni*, non legati più dai vincoli del mondo, da questa comunione di beni? E quanto agli esterni, non è naturale pensare che, per la virtù della fratellanza e dell' amore acquistata nel comune insegnamento, ciascuno mettesse spontaneamente tutte le sue sostanze, anzi tutto se me-

(1) Secondo lo Zeller le testimonianze di Epicuro (o Diocle) pr. Diog. X, 11 e di Timeo di Taurom. *ibid.*, VIII, 10) che fa anche, secondo Fozio (*Lex.* s. v. *Koinà*) introdurre da Pitagora la comunità dei beni fra gli abitanti della Magna Grecia sono troppo recenti. Ma cfr. anche gli *Schol. in Plat. Phaedr.* p. 312 Bekk., e le testimonianze che troviamo in Diog. VIII, 10; Gell. I, 9; Ippol. *Refut.* I, 2 p. 12; Porf. 20; Giambl. 30, 72, 168, 257 ecc. — Il Krische (*l. c.* p. 27) crede che fonte di questa tradizione sia stata una falsa (?) interpretazione della nota massima « *le cose degli amici sono comuni* »: il che mi pare ben poco fondato, se si pensi che non è neppur certo che questa massima appartenesse in modo particolare ai pitagorici (Aristot. *Eth. Nic.* IX, 8, 1168 b 6).

desimo a disposizione dei suoi confratelli? (1). Ed infatti noi sappiamo che i Pitagorici usavano particolari segni di riconoscimento (2) — come il pentagono (3) e lo gnomone (4), incisi sulle loro tessere, e la forma caratteristica del saluto (5) — dei quali dovevano servirsi sia per conoscersi ed aiutarsi subito a vicenda nei loro bisogni sia per essere accolti, fuori di Crotone, dagli adepti di altre scuole consimili, numerose così nella Magna Grecia come nella Grecia e nell'Oriente (6).

La vita che si conduceva nell' istituto da quei discepoli che vi rimanevano in permanenza ci è sufficientemente nota per le narrazioni dei neo-pitagorici e per le notizie sparse qua e là nelle opere dei più antichi autori. Tutto era ordinato con norme precise che nessuno trasgrediva mai (7); il che si intende facilmente, se si pensi che ognuna di esse aveva la sua giustificazione razionale e che, salvo alcune rigorosamente prescritte, erano

---

(1) V. Diod. Siculo *Excerpt. Val. Wess.* p. 554; Diog. VIII, 21.

(2) Giambl. 238.

(3) V. gli *Schol.* alle *Nuvole* di Aristofane 611, I, 249 Dind.

(4) Krische *l. c.* p. 44.

(5) Luciano, *De Salut.*, c. 5.

(6) Per questo, e forse per altre analogie (come quella delle adunanze *notturne* di cui ci parla Diog. VIII, 15) si è paragonato da alcuno l' Istituto pitagorico con altre società segrete dei nostri tempi. V. su questo proposito un cenno fuggevole nel *Dict. de biogr. génér.*, Firmin-Didot, Paris, 1862, t. 41, col. 243-244: « Les souvenirs de collège formaient sans doute pour les pythagoriciens ce lien sacré qu' *on a* depuis voulu assimiler à je ne sais quelle société de *Rosecroix* ou de *Francs-maçons* ».

(7) Porf. 20, 22 sg. che cita Nicomaco e Diogene (autore d' un libro sui prodigi); Giambl. 68 sg., 96 sg., 165, 256.

date più in forma di regola o di consiglio, che di vero e proprio comando (1).

Di buon mattino, dopo la levata del sole, i cenobiti si alzavano e passeggiavano per luoghi tranquilli e silenziosi, fra templi e boschetti, senza parlare ad alcuno prima di avere ben disposto il loro animo con la meditazione ed il raccoglimento. Poi si adunavano nei templi o in luoghi simili, ad imparare e ad insegnare — poichè ciascuno era e maestro e discepolo (2) — e praticavano continuamente particolari esercizi per acquistare la padronanza delle passioni e il dominio dei sensi, sviluppando in modo speciale la volontà e la memoria e le facoltà superiori e più riposte dello spirito. Non si trattava peraltro nè di mortificazione della carne e rinunzia forzata ed obbligatoria ai piaceri normali della vita, nè di altre simili aberrazioni fratesche e conventuali: Pitagora voleva soltanto che ognuno si mettesse in grado di assoggettare il corpo allo spirito, per modo che questo fosse libero nelle sue operazioni e nel suo svolgimento interiore: ma il corpo doveva essere mantenuto sano e bello, perchè in esso lo spirito avesse uno strumento perfetto quant' era possibile: onde gli esercizi ginnastici d' ogni genere fatti all' aria aperta, e le prescrizioni minuziose intorno all' igiene e specialmente ai cibi e alle bevande. In generale i pasti erano assai parchi,

---

(1) Il rispetto alla libertà individuale era una delle caratteristiche, e forse la più bella del metodo pedagogico pitagoreo. V. su tale metodo F. Cramer, *Pythag. quomodo educaverit atque instituerit* (1833).

(2) Anche questa era una sapiente e razionale disposizione, abituando i discepoli alla virtù *attiva*.

ridotti al puro necessario, eliminando tutto ciò che potesse offuscare la serena funzione dello spirito ed aggravare inutilmente lo stomaco. Pane e miele al mattino, erbe cotte e crude, poca carne e solo di determinate qualità ed animali, raramente il pesce e pochissimo vino la sera durante il secondo pasto (1), il quale doveva essere terminato prima del tramonto, ed era preceduto da passeggiate, non più solitarie, ma a gruppi di due o tre, e dal bagno. Terminato il pranzo, i commensali, riuniti intorno alle tavole in numero di dieci o meno, si trattenevano a discorrere piacevolmente, a leggere ciò che il più anziano prescriveva, di poesia e di prosa, e ad ascoltare della buona musica che disponeva gli animi alla gioia e ad una dolce armonia interiore. Poichè « la musica, onde tutte le parti del corpo sono composte a costante unità di vigore, è anche un metodo d'igiene intellettuale e morale, e però compieva i suoi effetti nell'anima perfetta-

(1) La tradizione più diffusa ci parla di assoluta astinenza dalle carni, dal vino e dalle fave. Pitagora forse era un puro vegetariano, come ci attestano Eudosso pr. Porf. 7 ed Onesicreto (sec. IV a. C.) pr. Strab. XV. 1, 65 p. 716 Cas. Ma non possiamo affermare che tale dieta fosse assolutamente obbligatoria per tutti : altrimenti non potremmo spiegarci come mai alcune testimonianze parlino di certe qualità di carne rigorosamente proibite. Probabilmente l'astinenza dalle carni e dal vino (quella delle fave pare fosse prescritta nel modo più formale e categorico) fu un semplice *uso*, derivante dal bisogno o dal desiderio di mantener sempre sveglio lo spirito e di rendere meno tirannico — pur conservandolo sano — il corpo e meno forti le sue esigenze. La dottrina della trasmigrazione delle anime non entrava per nulla in tale divieto ; poichè essa aveva un significato e un valore assai diverso da quello normalmente attribuitole, secondo la comune credenza della sua derivazione dall' Egitto.

mente disciplinata di ciascun pitagorico » (1). Non mancavano infine, durante la giornata, alcune semplici cerimonie religiose, più precisamente simboliche, che servivano a mantenere sempre vivo e presente in ognuno il culto ed il rispetto di quell'Essenza da cui emanava e a cui doveva tornare — secondo la dottrina mistica del Maestro — il principio animico e sostanziale di ciascun individuo umano.

Altre testimonianze ci parlano di astensione dalla caccia, dell'uso di vesti bianche (2) e di capelli lunghi (3). Quanto all'*obbligo* del celibato di cui parla lo Zeller, non solo non è dato da alcuna testimonianza (4), ma è contrario anzi a quelle molte che ci parlano di Teano, moglie di Pitagora, dalla quale questi avrebbe avuto più figli (5) ed alle altre ove sono determinate le norme ri-

(1) Centofanti, *op. cit.* p. 390.

(2) Giambl. 100, 149 che desunse forse la notizia da Nicomaco cfr. Rohde, *Rh. Mus.* XXVI, 3 5 sg., 47). Aristosseno, da cui è forse presa — mediatamente — la notizia contenuta nel § 100, non parlava che dei Pitagorici del suo tempo. V. Apul. *De Magia* c. 56; Filostr. *Apollon.* I, 32, 2; Eliano, *V. Hist.* XII, 32.

(3) Filostr. *l. c.*

(4) Egli cita veramente Clem. *Strom.* III, 435 C. e Diog. VIII, 19 ; ma nel primo di questi luoghi è detto solo che da alcuni si affermava che i Pitagorei « si tenevano lontani dall' amore carnale »; ciò che non significa punto che l' amore stesso fosse loro proibito : anche qui probabilmente si trattava di una semplice pratica liberamente voluta dai più degli adepti. Nel secondo luogo citato è detto semplicemente che Pitagora « non si seppe mai che si abbandonasse a pratiche sessuali ».

(5) Ermesianatte pr. Ateneo XIII, 599 a; Diog. VIII, 42 ; Porf. 19 ; Giambl. 132, 146, 265 ; Clem. *Paedag.* II, c. 10, p. 204 ; *Strom.* I, 309, IV, 522 D.; Plut. *Coniug. praec.* 31, p. 142 ; Stob. *Ecl.* I, 302 ; *Floril.* 74, 32, 53, 55; *Floril. Monac.* 268-270 (Stob. Flor. ed. Mein. IV, 289 sg.); Teodoreto, *Serm.* 12.

guardo al tempo più opportuno per dedicarsi all'amore (1); e contrario poi — ciò che è più importante — allo spirito della dottrina del filosofo, per il quale la famiglia era sacra, e i doveri ad essa inerenti erano indicati con molta precisione ed accuratezza, massime nell'insegnamento fatto alle donne. Anche il celibato insomma non dovette essere che una pratica dei più ferventi discepoli, i quali, dediti interamente alle speculazioni filosofiche ed agli studi, credettero forse di trovare nei vincoli di famiglia un ostacolo alla libertà dei loro studî e delle loro meditazioni.

6. — Queste, in breve le notizie che ci restano della storia esterna dell'Istituto e del suo ordinamento interno. Per quello che riguarda in particolare l'insegnamento, abbiamo dunque veduto che esso era duplice e che per essere ammessi a quello chiuso o segreto era necessario aver dimostrato, con lunghi anni di prova, di esserne degni e di avere tutte le attitudini necessarie a riceverlo. Chi non dava tali garanzie poteva usufruire soltanto dell'insegnamento esoterico o comune, privo di ogni simbolismo e alla portata di tutti, di carattere essenzialmente morale. Abbiamo anche accennato che i discepoli esoterici erano iniziati gradatamente a forme sempre più elevate di conoscenze — teoriche e pratiche —, nascoste sotto il velo di particolari formule simboliche, facili da ricordare e schematiche, le quali avevano il vantaggio che, conosciute dai profani, non rivelavano per nulla il loro senso riposto e metaforico (2). Con ciò si voleva evi-

(1) Diog. VIII, 9.

(2) L'*Arte Mnemonica* di Raimondo Lullo (sec. XIII-XIV), uno dei precursori del Bruno e maestro di Gioacchino da Fiore, di Cor-

tare il pericolo che conoscenze d'ordine superiore fossero date in balia a menti inette a comprenderle, le quali, appunto per questo, le divulgassero poi con restrizioni, limitazioni e imperfezioni derivanti dalla loro intelligenza inadeguata e così nascesse il discredito e il ridicolo sulle dottrine fondamentali e su tutto l'insegnamento. Il criterio usato nell'impartirle era dunque che « non si dovesse dir tutto a tutti » e tale criterio — aristocratico nel senso più ampio e più bello della parola — del proporzionare le conoscenze alla capacità individuale, non può certo reputarsi illogico o segno di vana superbia e di orgoglio intellettuale: anzitutto è accaduto in ogni tempo che dottrine intrinsecamente buone abbiano via via perduto, col troppo diffondersi, gran parte della loro perfezione primitiva ed abbiano finito o con l'andare soggette ad ogni sorta di travestimenti e di inquinamenti od anche col perdere affatto il loro contenuto sostanziale, pur conservando le manifestazioni esterne e i segni formali di esso; in secondo luogo non essendo mai chiesto all'individuo più di quello che le sue facoltà naturali e le sue conoscenze effettive potessero comportare, e lo svolgimento delle facoltà stesse procedendo secondo quella progressione che la natura pone nell'esplicarle e secondo i gradi della superiorità loro nell'ordinata ed armonica conformazione della persona umana, non veniva ad essere turbato in nessun momento quell'equilibrio, nel quale si contemperano in armonia perfetta le varie attitudini di ciascuno, e ne nasceva per l'individuo stesso una pace indisturbata e una fiducia in sè medesimo, che non dava

nelio Agrippa, del Paracelso ecc., ebbe lo stesso carattere di una *simbolica universale*, intelligibile ai soli iniziati.

mai luogo allo scoraggiamento e allo sconforto. Tutta la vita era quindi sottoposta alla legge d'un'educazione sistematica e continua, e delle attitudini individuali facevano uno studio diligente, coscienzioso ed incessante quelli che erano più in alto nell' ascesa verso la perfezione.

Nei rapporti degli adepti fra loro e con gli altri uomini era legge suprema l'amore, e questo infatti regnava sovrano tra quelle anime, avide soltanto di bene e desiderose di attuare quant' è possibile in questa vita quell'ideale di giustizia che è, attraverso i secoli, la perenne aspirazione di tutti i buoni. Nella scuola e nell' insegnamento invece era il *principio autoritario* che prevaleva; principio razionale e giusto quando corrisponda a una vera gradazione di merito e di valore individuale, e per nulla insopportabile, quando l'insegnamento sia animato e vivificato dall' amore reciproco fra discepoli e maestri, e quelli abbiano in questi fiducia e stima illimitata. Chi si avvia per la strada del sapere e vuole arrivare all'acquisto di un qualsiasi sistema di conoscenze ha sempre nozione imperfetta e inadeguata delle verità che impara, finchè non sia giunto a comprenderne per intero l'ordine necessario; e le verità stesse, imparate che siano, non sono mai sufficienti a costituire il sapere, se non vi si unisca l'esperienza positiva della loro realtà. Ma poichè non tutte le nozioni, come si è già detto, potevano essere intese da tutti pienamente e ciò non di meno era necessaria la loro conoscenza, anteriore a quella delle loro ragioni intrinseche ed ideali, non era possibile l'insegnamento di esse senza il principio d'autorità. E d'altro lato, non potendo questa medesima autorità essere tollerata a lungo dai discepoli, se alla simpatia non si fosse accompagnata anche la persuasione, nata dal riconosci-

mento sperimentale di altre verità prima soltanto apprese, era giustissimo il principio di coordinare l'insegnamento teorico ed il pratico. Ond' è che gli adepti accettavano volentieri e senza discutere le dottrine che gli iniziati superiori insegnavano in forma di precetti brevi, semplici, facili, simbolici, sia perchè erano rafforzate dall'autorità suprema del Maestro da cui derivavano, sia perchè gradatamente era anche insegnato a ciascuno il metodo per verificarle praticamente da se medesimo. L'*ipse dixit* era pertanto, come dice benissimo il Centofanti (1), « la parola dell'autorità *razionale* verso la classe non ancora condizionata alla visione delle verità più alte e non partecipante al sacramento della Società », mentre poi il *vedere in volto* Pitagora « valeva appunto la meritata iniziazione all'arcano della Società e della scienza ».

7. — Resterebbe ora da dire in che cosa consisteva l'insegnamento impartito con un metodo così rigoroso e prudente, quale era la nuova parola che Pitagora portò fra quelle popolazioni, così piena di fascino da persuadere tante nobili intelligenze ed ammaliare tanti cuori, e a quale spirito era informato un sistema educativo, che non solo sui giovani, ma anche sugli uomini aveva tanto potere da trasformarne la natura morale e tutta la costituzione psichica. Ma poichè questa esposizione della dottrina pitagorica è già stata fatta da molti (2), basti qui il dire che essa, riprendendo ed ampliando il pensiero reli-

(1) *Op. cit.* p 405.

(2) Puoi vederla esposta assai bene nei citati lavori del Centofanti e dello Schurè; per quanto a quest' ultimo manchi in parte il necessario corredo di prove e di testimonianze.

gioso che la tradizione leggendaria personificò in Orfeo, coordinava le ispirazioni orfiche in un sistema vasto e compiuto, e che, essendo fondata su un sapere sperimentale e accompagnata da un ordinamento razionale di tutta la vita, mirava a perfezionare gli individui, non solo con l'approfondirne e l'estenderne le conoscenze teoriche, ma anche essenzialmente con l'accrescerne a grado a grado la ricchezza delle forze interiori, per lo sviluppo — ottenuto con lunghe e pazienti pratiche (1) — delle facoltà latenti del riposto *ego* divino, principio sostanziale di ogni attività dell'uomo.

---

1) Erano pratiche magiche che si usavano del resto in tutte le scuole mistiche e che non eccedevano, se non apparentemente e solo per i profani, i limiti della natura; e chi abbia una conoscenza anche superficiale di questi studî sa bene che la magia non era altro che un'*arte*, che si acquistava con cognizioni ed esercizî particolari e segreti. Per le testimonianze sull'uso di queste pratiche v. Plut. *Numa* 8, Apul. *De Magia* 31; Porf. 23 sgg., 34 sg.; Giambl. 36, 60 sgg., 142, dove si parla di « antichi scrittori degni di fede ». Cfr. anche Ippol. *Refut.* I, 2, p. 10, Euseb. *pr. ev.* X, 3, 4; Aristot. p. Eliano II, 26 e IV, 17 ecc.

INDICE DEL VOLUME

Prefazione . . . . . Pag. VII

Introduzione . . . . . » 1

Capitolo primo: Inizii leggendarii e storici . . . » 5

» secondo: Quinto Ennio e i suoi tempi . . » 21

» terzo: Sette e scuole pitagoriche in Roma nel I secolo a. C. . . . . » 45

» quarto: Pitagora e le sue dottrine negli scrittori latini del primo secolo a. C. . . » 69

I. — Lucrezio e il poema « Della Natura » . » ivi

II. — Frammenti della dottrina di Pitagora desunti dalle opere di M. Terenzio Varrone . » 91

III. — Appio Claudio Pulcro — Cicerone e il « Somnium Scipionis » . . . . . » 107

IV. — Mimi — Q. Orazio Flacco — P. Virgilio Marone . . . . . » 123

V. — Pitagora e le sue dottrine nella poesia di Ovidio . . . . . » 149

Appendici

I. — *Euphorbos* . . . . . » 163

II. — Il Sodalizio pitagorico di Crotone . . . » 181

ERRATA-CORRIGE

pag.	6	riga 2	pytagoreum	pythagoreum
»	8	» ultima	Turis	Turio
»	15	» 9	fatto	fatta
»	16	» 14	persino	e persino
»	26	» 27	permaneant	permanent
»	34	» 34	stituiti	istituti
»	40	» 16-21	Queste 6 righe sono rimaste intercalate nel testo, mentre andavano in nota a piè di pagina.	
»	44	» 6	ist	isti
»	47	» 10	per	fra
»	53	» 15	intellegibili	intelligibili
»	»	» ultima	Geory.	Georg.
»	61	» 19	ferun	ferunt
»	»	» 22	praevista	praevisa
»	63	» 26	aequo	aeque
»	»	» 27	illlis	illis
»	65	» 18	maior	maiore
»	66	» 32	Mullach v.	Mullach (v.
»	»	» ultima	Leipzg	Leipzig
»	67	» 32	« (Contra	(« Contra
»	70	» 7	a poco	a poco a poco
»	72	» 3	senza altro	senz'altro

COLUMBIA UNIVERSITY
0025990160

183P99
DG

03401871

183.P99
DG

JAN 1 2 1965